四 川 大 學

碩 士 學 位 論 文

題　目　明清之際雙桂禪派燕居德申禪師研究

作　者　陸潔　完成日期　2025 年 3 月 6 日

培 養 單 位　四川大學文學與新聞學院

指 導 教 師　國威

專　　業　中國古典文獻學

研 究 方 向　宗教文獻

授予學位日期　　年　　月　　日

明清之際雙桂禪派燕居德申禪師研究

中國古典文獻學專業

研究生：陸潔　　**指導教師：**國威

燕居德申（1610—1678）是明末清初傑出的雙桂禪系禪師，屬臨濟宗第三十六世，雲山系第一代。燕居的貢獻包括：深入不毛之地弘法，延續臨濟血脈；針砭叢林時弊，與濫流抗爭；為經典佛經撰寫疏解，幫助學人理解。但由於其《雲山燕居申禪師語錄》一度罕見，難為人知，這在某種程度上加深了燕居長期被忽視的局面。而對德申的關注不僅有利於瞭解明清之際西南地區的禪宗發展，還為重新審視明清禪宗的發展提供了獨特視角。因此，本文從燕居的生平、傳法、著述、思想、僧諍等角度入手，對德申進行全面且深入的研究。

緒論部分闡述了選題意義、研究現狀及研究方法，在總結前人研究概況的基礎上着重指出目前研究中存在的疏漏，并以此為出發點，有針對性地採取多元化的手段進行探索。

第一章梳理了德申的生平及其傳法情況。在釐清了燕居的生卒年等基本事實的基礎上，從求法經歷與弘法經歷兩個角度入手，按時間順序與空間綫索全面展現燕居的生平，特別是補充德申曾師從聚雲吹萬這一在當時頗有爭議的事實。本章還總結了德申付偈的出家比丘（尼）與在家居士，以及相關的交遊情況，顯示出燕居禪師在傳法上的成果。

第二章對燕居的著述進行了充分的挖掘與闡釋。由於燕居的著述幾乎完全亡佚，僅存的語錄也缺少單行本，主要依靠《嘉興藏》流傳，故研究重點自然地落到了《嘉興藏》本《雲山燕居申禪師語錄》上。本章一方面通過現存記載推測《雲山燕居申禪師語錄》的成書情況，一方面通過梳理、比較主流版本的《嘉興藏》刊刻、流傳情況，歸納《雲山燕居申禪師語錄》的版本源流及特徵，同時對現行整理本進行辯證性的評價。最後，對燕居的文藝觀及其語錄中具有文學色彩的部分進行了評析，特別是與其他禪師不同的論辯藝術。

第三章挖掘了德申獨特的禪法思想。三教融合的時代背景下德申產生了一套獨特的以禪為本位的三教觀念；由教入禪的特殊經歷使得他在客觀上突破了明代教、講、禪三分的藩籬，得以窺見大全。同時，學習經典的經驗滲入到他的習禪體之中，從而使他的禪法顯示出與眾不同的色彩。但特質往往也意味着異質，教禪融合的獨特面貌也招致了其他禪師的非議甚至抨擊。

第四章考證了一場由《笥中錄》引發的僧諍，并剖析其中因由。《笥中錄》是燕居早年的作品，其寫作目的在於破除邪說、弘揚正法。但最終因牽扯過多，不得不息事寧人。本章採取了建立“文本場域”的新方法鉤沉典籍中的真相，挖掘出燕居與丈雪通醉的衝突，并重寫了德申與山暉行浣的爭端，同時指出燕居與敏樹如相、象崖性珽、雲腹道智等多位禪師的糾葛，以及燕居遠走楚地後在勝力寺的苦心經營。最後，從“僧諍”與“改革”兩個維度評析了《笥

中錄》之諍的意義：佛教改革的一個內在動力是禪者身份受到了衝擊，作為僧人必須經歷的入行、印可、收徒三個環節在時代的震蕩與佛門的衰頽下均遭到了衝擊，禪師為了應對這個身份危機，展開了一系列行動企圖確立自我的意義。明清之際僧諍的豐富程度實際上超出了人們的想像，這也是佛教復興的一個重要標誌，但由於僧人忍的性格底色、僧人間對話系統失效、文獻刪改或匱乏、後人的忽視等原因不為人知。

關鍵詞：明清；雙桂禪派；燕居德申；語錄；僧諍

A Study on Yanju Deshen Zen of the Shuanggui Zen Sect during the Late Ming and Early Qing Dynasties

Specialty: Chinese Classical Philology

M.A.candidate: Lu Jie **Supervisor**: Guo Wei

Yanju Deshen (1610-1678) was an outstanding Zen master of Shuanggui Zen Sect（雙桂禪系）in the late Ming and early Qing dynasties, belonging to the 36th Linji Zong（臨濟宗） and the first generation of Yunshan（雲山系）. Yanju Deshen's contributions include spreading Dharma deep into the barren land and continuing the blood of Linji; Pointing out the current problems in the jungle and fighting against the excessive flow; To write and interpret Buddhist classics to help scholars understand. However, because his *Yunshan Yanju Shen Zen Master's Quotations*（《雲山燕居申禪師語錄》）was once rare, it was difficult for people to know, which to some extent intensified the situation that Yanju Deshen was ignored for a long time. The attention paid to Yanju Deshen not only helps to understand the development of Zen Buddhism in the southwest during the transition from the Ming to the Qing dynasties, but also provides a unique perspective for re-examining the development of Zen Buddhism during the Ming and Qing periods.Therefore, this paper makes a comprehensive and in-depth study of Yanju Deshen from the perspectives of Yanju Deshen's life, lantern, writings, thoughts and monk's opinions.

The introduction part expounds the significance of the topic selection, research overview and research methods. On the basis of summarizing the previous research overview, it focuses on the omissions existing in the current research, and takes this as a starting point to adopt diversified research methods to explore.

The first chapter combs Yanju Deshen's life and the situation of the lantern. On the basis of clarifying the basic facts such as the birth and death years of Yanju Desheng, this paper presents the life of Yanju Desheng in chronological order and spatial clues from two perspectives, especially adding the controversial fact that Yanju Desheng studied under Juyun Puiwan at that time. This chapter also summarizes Yanju Deshenfuge's Buddhist monks (nuns) and lay people at home and related interactions, showing Yanju Deshenge's achievements in teaching the Fa.

The second chapter fully excavates and interprets Yanju Deshen's writings. As Yanju Deshen's works are almost completely lost, the only surviving quotations are also lack of single copies, mainly by the *Jiaxing Tripitaka* （《嘉興藏》）spread, so the research focus naturally falls on the *Jiaxing Tripitaka, "Yunshan Yanju Shen Zen*

Master's Quotations". On the one hand, this chapter speculates the situation of the compilation of *Yunshan Yanju Shen Zen Master's Quotations* through the existing records, on the other hand, it summarizes the origin and characteristics of *Yunshan Yanju Shen Zen Master's Quotations* by combing and comparing the situation of the engraving and circulation of the mainstream version of *Jiaxing Tripitaka*. At the same time, the finishing work of the finishing book is evaluated dialectically. In the end, the author makes an analysis of Yanju Deshen's literary view and his sayings, especially his argumentation art which is different from other Zen masters.

The third chapter excavates Yanju Deshen's unique meditation thought. Under the background of the fusion of Confucianism, Buddhism and Taoism, Deshen produced a unique set of Confucianism, Buddhism and Taoism based on Zen. Yanju Deshen's special experience from teaching to Zen made him objectively break through the three barriers of teaching, teaching and Zen in the late Ming Dynasty and get a glimpse of the complete book. The experience of studying the classics penetrated into his meditation experience, thus making his Zen method show a different color. But idiosyncrasies often mean otherness, and the unique aspect of teaching Zen fusion has also attracted the incomprehension and even criticism of other Zen masters.

The fourth chapter investigates a debate triggered by *Sizhong Lu*（《笥中錄》）, and analyzes the reasons. *Sizhong Lu* is a work of Yanju Deshen in his early years, its purpose is to break the heresy and promote the right law. But in the end it got too much involved and had to be calmed down. This chapter takes a new method of establishing "text field"（文本場域） to dig out the truth in classics, excavates the conflict between Yanju Deshen and Zhangxue Tongzui（丈雪通醉）, rewrites the dispute between Yanju Deshen and Shanhui Xinghuan（山暉行浣）, and points out the entanglement between Yanju Deshen and several Zen masters such as Minshu Ruxiang（敏樹如相）, Xiangya Xingting（象崖性珽）, Yunfu Daozhi（雲腹道智）, and Yanju's painstaking management in Shengli Temple（勝力寺） after he left Chu（楚）. In the end, this chapter reviews the significance of the criticism in *Sizhong Lu* from two dimensions of "monk's criticism" and "reform". One of the inner driving forces of Buddhist reform is the impact on the identity of a Zen master. The three steps that a monk must go through, such as entering the practice, obtaining a seal, and receiving students, were all impacted by the shocks of The Times and the decline of Buddhism. In order to cope with this identity crisis, Zen masters launched a series of actions in an attempt to establish the meaning of themselves. During the Ming and Qing Dynasties, the richness of the dispsutes actually exceeded people's imagination, which is also an important symbol of the revival of Buddhism, but it is not known because of the character of the monks' patience, the failure of the dialogue system among monks, the deletion or lack of documents, and the neglect of later generations.

Key words: Ming and Qing Dynasties; Shuanggui Zen Sect; YanJu Deshen（燕居德申）; Sayings（語録）; Dispsute（僧諍）

目錄

緒論

第一節 選題意義

禪宗是佛教諸多流派中最具特色的一支，是外來文化本土化的成功典範，以其迷人深邃的意蘊吸引了無數人注目。但縱觀今人對於禪宗的研究，卻呈現出明顯的偏向性：在時代上偏重唐宋，在地域上偏重沿海地區或歷朝經濟政治中心。這與禪宗發展的榮衰趨勢有關，人們多以唐宋為禪宗發展的繁榮期，以明清為衰退期。在此類觀念的引導下，部分時段、地域的禪宗史得到了充分的關注。然而，這會在客觀上導致禪宗研究的版圖殘破不全、薄厚不均，長此以往，將不利於禪宗研究的整體前景。可喜的是，隨着珍稀文獻的大量獲取及研究方法的不斷更新，“衰頽”不再作為明清禪宗的唯一標籤，跳出死氣沉沉的刻板印象、尋覓“明清禪宗之活力”的嘗試逐漸成為一個熱點，如上海大學禪文化研究中心從 2019 年開始執行“明清禪宗文獻和研究”計劃，最終於 2024 年 6 月召開“重審明清禪宗的活力——新文獻和新視角”學術研討會，同時《明清禪宗文獻叢書（第一輯）》也由上海古籍出版社陸續出版。這場聲勢浩大的研究計劃以時段的不均為出發點，但地域不均同樣是一個值得注意的問題。西南地區自古名僧輩出，在禪宗史上留有濃墨重彩的一筆。目前對明清之際西南禪宗的研究，雖然已經積累了豐富的成果，但猶有未盡之處，這主要表現在兩個方面：研究對象過於集中，研究方法較為傳統。基於此，本文意在從相對邊緣但具有典型性的禪師——燕居德申入手，改以往粗放型的研究風格，轉而採用多元的視角與富有創新精神的方法，以小見大，從具體細緻的個案研究中窺視明清禪宗的宏觀面貌，彌補過往的宏觀研究抽象、概括的缺陷。

凡談及明末清初的西南禪宗，多首推雙桂禪系創始人“小釋迦”破山海明，燕居德申往往以破山海明弟子的身份出現於典籍。而破山的弟子，又首推繼承了其衣鉢的丈雪通醉。從表面上看，在人數眾多的雙桂禪系之中，燕居禪師似乎並無惹人注目之處，只是一個再普通不過的衲子，但這只是文獻缺乏與散碎造成的假象。燕居生於末法時代，他的經歷體現出不同僧團派系間的複雜關係，他的禪法顯示出教與禪的矛盾糾葛，他的作為折射出禪師面對惡劣的叢林生態時的不同反應。正是無數不為人知的禪師、不為人知的事件，才最終匯聚成興衰成敗的宏大景象。

現存關於燕居德申的文獻資料並不豐富，且支離破碎，但其中蘊含的內容卻是獨到的，可以通過文本之間相互補充的方法充分挖掘其中的價值。作為明末禪宗的中興力量之一，燕居德申具有多方面的研究價值：

第一，歷史文化研究價值。燕居的一生跨越萬曆、泰昌、天啟、崇禎、順治、康熙等朝，親歷明清易代的大變革，是這場驚世動亂的重要見證人，他的經歷為明末清初的史實研究提供了鮮活的材料。此外，德申常年奔走在外，積極弘法，於蜀、黔、楚等地“坐剎十四”，其活動蹤跡有助於瞭解西南地區的地方文化。

第二，語言文學研究價值。禪宗語錄是“語錄體”這一文類中相當特殊的一種，它发轫于唐，盛于宋，至明清時已爛熟而衰。燕居所遺語錄《雲山燕居申禪師語錄》體現了明末清初禪宗語錄的典型特徵，是語錄發展至明清階段的

重要代表，其中收錄的請益法要、偈頌、僧詩等，多具有獨特的文學價值。同時，禪宗的語言別具一格，它廣泛吸納不同地域的方言為佛子說法，與當時的口語較為貼近，《雲山燕居申禪師語錄》的用語特點亦是如此，故可用作明末清初語言研究的語料。

第三，佛教思想、社會思潮研究價值。明末禪宗除破山一系外另有其他活躍者，如三峰派、磬山系、曹洞壽昌系和福建鼓山系等。此外，還有被破山海明所排斥的聚雲吹萬一系。不同流派之間僧諍頻出，而德申身處其中，是多起僧諍事件的參與者，他的經歷是明末清初佛教文化生態的重要體現。同時，儒、釋、道三教之間的互動由來已久，至明清時又體現出新的時代特點，燕居的三教思想別出一格，是研究明末清初思想走向的重要材料。

第二節 研究綜述

燕居德申未曾引起國外學者的注意，而國內亦暫無將其當做主要研究對象的系統研究，僅存在一些零散的概論。同時，《雲山燕居申禪師語錄》有時被作為其他相關研究的材料使用。現按相關程度分而為二：一是直接相關研究，直接涉及燕居；二是強相關研究，對燕居的涉及僅停留在提及的程度，是深入研究的重要參照。

一、直接相關研究

最早注意到燕居禪師的是陳垣。在《明季滇黔佛教考》中，他提出了“山暉與燕居之爭”，并將二人的爭端按事件及時間順序歸納為“初爭”“奪徒”“與舊徒書”“與忠徒順孫書”“答勸返梁山書”五個階段。①该结论由陳垣提出後幾乎完全固化并定型，成為公論，後世多承襲其言而各有側重：張畢來《紅樓佛影——清初士大夫禪悅之風與〈紅樓夢〉的關係》②重在借僧人鬥爭中世俗權力的介入說明居士的儒家倫理觀念與佛教規範之間的對立與統一；李莫若《破山海明批判聚雲吹萬事件的探究》③、梁櫪天《從漢月法藏看明末清初密雲系與聚雲系僧諍》④意在說明聚雲系與破山系之間的僧諍在雙桂禪系內部的表現，這些均是對陳文的擴展與深化。此外，邱瑞祥《山暉行浣禪師其人及其禪學思想蠡測》⑤從山暉行浣的角度展示了二人的糾葛，與陳書聲調一致。直到 2024 年 6 月，在上海大学召開的“重審明清禪宗的活力——新文獻和新視角”學術研討會上，劉因燦報告了《磚鏡完璧的生平行歷及其與西南禪門僧諍》一文，內容為“依據陳垣《明季滇黔佛教考》引張仁熙《傳》《開聖老人傳論》《山暉禪師語錄》等文獻，對磚鏡完璧的名、字、號及其參學、弘法嗣法的一些細節進行考證和訂誤，進一步闡發了磚鏡完璧與燕居德申之間的僧諍在明末清初禪宗史上的意義。”⑥可惜此次報告的論文均未公開，故劉文筆者未見，但根據簡介可

① 陳垣：《明季滇黔佛教考（外宗教史论著八种）》，石家莊：河北教育出版社，2001 年。
② 張畢來：《紅樓佛影——清初士大夫禪悅之風與〈紅樓夢〉的關係》，上海：上海文藝出版社，1979 年。
③ 李莫若：《破山海明批判聚雲吹萬事件的探究》，廈門大學碩士學位論文，指導老師林觀潮，2017 年。
④ 梁櫪天：《從漢月法藏看明末清初密雲系與聚雲系僧諍》，四川大學碩士學位論文，指導老師李瑄，2017 年。
⑤ 邱瑞祥：《山暉行浣禪師其人及其禪學思想蠡測》，《貴州文史叢刊》，2000 年第 4 期，第 33-37+6 頁。
⑥ https://www.chanbud-shu.org/%E5%89%AF%E6%9C%AC-%E4%B8%8A%E5%A4%A7%E7%A6%85%E6%96%87%E5%8

知，劉文在文獻上依然不出陳書所列範圍，在主題上依然了選擇行浣的視角。

對燕居本人較為全面的研究，目前僅王路平《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》1 篇[①]。此文先以《雲山燕居申禪師語錄》中的“行實”為主要依據，先總述燕居生平行跡，後詳細考察了他在黔中陽寶山的傳法情況，最後總結燕居對川黔湘三地佛教的影響。此文最大的貢獻有二，一是首次將燕居禪師作為獨立的研究對象提出，并期望引起學界的重視；二是不畏艱辛，大量搜羅碑刻銘文等物質文獻材料，并對相關地名多有考證。但王文對於燕居生平的考證僅依賴《雲山燕居申禪師語錄》一書，遺漏了其他文獻材料。此外，作者的出發點在於明確臨濟正脈流入陽寶山的經過，故只關注了燕居在黔地的經歷，以至對《燕居語錄》中的部分記載做出了張冠李戴式的誤讀。此外，蕭淑玲在博士論文《中國臨濟宗史》中亦將燕居作為破山海明的弟子代表提出，單列一節，但內容過於概括，且基本是對前人言語的復述。熊少華《破山禪師評傳》在論評破山一生的同時夾雜了不少關於其弟子的評價，涉及燕居的部分，情況也基本如此[②]。

另外，楊維中《明代唯識學、華嚴宗大師高原明昱行歷及其貢獻考述》[③]以燕居的生平考證高原明昱的行跡，是對德申《語錄》材料有效運用的良好示範。在《明代普泰系、高原明昱系華嚴宗、唯識學傳承考述》[④]中，楊維中亦將德申作為高原明昱系傳人列出，重申了燕居入禪之前的教宗背景，同時明確了明昱一系的師承源流。但對於燕居的生卒年，二文均採用了可信度較低的文獻的說法，《明代唯識學、華嚴宗大師高原明昱行歷及其貢獻考述》列為 1605 年—1678 年，《明代普泰系、高原明昱系華嚴宗、唯識學傳承考述》列為 1605 年—1676 年，均誤。

二、強相關研究

有的研究雖然提及燕居，但僅把他當做某個系統（如地域佛教、燈系、禪宗史）中的組成部分，并未詳細展開。主要有：黃夏年《貴定陽寶山與佛教隱山文化》[⑤]《川渝佛教與貴州佛教關係淺論》[⑥]、楊曾文《貴州梵淨山佛教法系試論》[⑦]、王路平《西南禪宗祖師破山法脈在滇黔的傳承》[⑧]、王路平等編《貴州佛教文化的典型圖像——梵淨山佛教文化研究》[⑨]。王路平《明清貴州臨濟禪

C%96%E7%A0%94%E7%A9%B6%E4%B8%AD%E5%BF%83%E9%A6%96%E4%BD%8D%E7%A1%95%E5%A3%AB%E7%A0%94%E7%A9%B6%E7%94%9F%E9%A1%BA%E5%88%A9%E5%AE%8C%E6%88%90%E7%AD%94%E8%BE%A9-1。引用日期：2025 年 3 月 1 日。

① 王路平：《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》，《少林學輯刊》，2021 年第 1 輯第 1 期，第 354-380 頁。

② 熊少華：《破山禪師評傳》，重慶：重慶出版社，2019 年。

③ 楊維中：《明代唯識學、華嚴宗大師高原明昱行歷及其貢獻考述》，《世界宗教研究》，2017 年第 2 期，第 52-63 頁。

④ 楊維中：《明代普泰系、高原明昱系華嚴宗、唯識學傳承考述》，《華嚴專宗國際學術研討會論文集》，臺北:華嚴蓮社,2015 年，第 109-131 頁。

⑤ 黃夏年：《貴定陽寶山與佛教隱山文化》，《貴州文史叢刊》，2018 年第 4 期，第 33-40 頁。

⑥ 黃夏年：《川渝佛教與貴州佛教關係淺論》，《宗教學研究》，2010 年增刊，第 117-121 頁。

⑦ 楊曾文：《貴州梵淨山佛教法系試論》，《佛學研究》，2010 年總第 19 期，第 272-279 頁。

⑧ 王路平：《西南禪宗祖師破山法脈在滇黔的傳承》，《西南民族大學學報(人文社科版)》，2015 年第 5 期，第 71-76 頁。

⑨ 王路平等編：《貴州佛教文化的典型圖像——梵淨山佛教文化研究》，北京：光明日報出版社，2012 年。

宗燈系及其典籍著述》[①]、華海燕《四川忠州聚云禅派文獻研究》[②]《興盛與轉移:明末清初四川忠州聚雲禪派發展史》[③]、李志紅《明末清初聚雲禪系研究》[④]、馮學成等輯《巴蜀禪燈錄》[⑤]、釋身振輯《雙桂禪燈錄》[⑥]。這有利於確定研究德申的學術座標，并與其他同類研究聯繫起來，明晰彼此的共通性與差異性。

此外，很多今人所編的地方志、地方文化研究也涉及德申，如貴陽市地方編纂委員會編《貴陽通史》[⑦]、郭長智等編《貴陽城市發展史》[⑧]、馮楠總編《貴州通志：人物志》[⑨]、曾祥銑主編《遵義簡史》[⑩]、鎮遠縣政協文史資料研究室編《鎮遠府志》[11]、謝廷秋《文化孤島與文化千島——貴州民族民間文化與社會發展研究》[12]。但基本都是對舊有文獻的整理與整合，并未根據實際情況增添新內容。

另外，陳才智《〈畫〉的作者是王維嗎？（外一篇）》[13]、李小榮《禪宗語錄中的李白形象》[14]、鄭賢章《漢文佛典疑難俗字匯釋與研究》[15]、鄭莉娟《〈祖庭事苑〉語言及相關問題研究》[16]將燕居《語錄》當做一般的語料使用，挖掘出它在古漢語研究方面的價值。

三、現有研究的問題

總的來說，現階段對燕居禪師的研究已經取得了一定的成果，對其生平、活動範圍及影響都粗有涉及，但仍存在諸多問題：

第一，對文獻材料的擇用出現偏差，比起本人的語錄更重視後出的燈錄，這實質上是出於對文獻可信度的判斷失誤。如楊維中的《明代唯識學、華嚴宗大師高原明昱行歷及其貢獻考述》一文[17]，對於燕居德申的世壽采用的是《錦江禪燈》之“壽七十二”的說法，將燕居德申的生年定為 1605 年，但更準確的記載應該是《雲山燕居申禪師語錄》中的“世壽六十九”，即 1610 年。李莫若的碩士論文《破山海明批判聚雲吹萬事件的探究》[18]甚至混用了兩種說法，導致生

① 王路平：《明清貴州臨濟禪宗燈系及其典籍著述》，《世界宗教研究》，1999 年第 1 期，第 96-103 頁。
② 華海燕：《四川忠州聚云禅派文獻研究》，四川大學博士學位論文，指導老師張勇，2017 年。
③ 華海燕：《興盛與轉移：明末清初四川忠州聚雲禪派發展史》，《重慶師範大學學報(社會科學版)》，2017 年第 5 期，第 75-81 頁。
④ 李志紅：《明末清初聚雲禪系研究》，四川大學碩士學位論文，指導老師李瑄，2018 年。
⑤ 馮學成等輯：《巴蜀禪燈錄》，成都：成都出版社，1992 年。
⑥ 釋身振輯：《雙桂禪燈錄》，濟南：山東畫報出版社，2015 年。
⑦ 貴陽市地方編纂委員會編《貴陽通史》，貴陽：貴州人民出版社，2011 年。
⑧ 郭長智，史繼忠，何靜梧編：《貴陽城市發展史》，貴陽：貴州人民出版社，2003 年。
⑨ 馮楠總編：《貴州通志：人物志》，貴陽：貴州人民出版社，2001 年。
⑩ 曾祥銑主編：《遵義簡史》，貴陽：貴州人民出版社，2014 年。
11 鎮遠縣政協文史資料研究室編：《鎮遠府志》，貴陽：貴州人民出版社，2014 年。
12 謝廷秋：《文化孤島與文化千島——貴州民族民間文化與社會發展研究》，濟南：齊魯書社，2011 年。
13 陳才智：《〈畫〉的作者是王維嗎？（外一篇）》，《王維研究》，2015 年第 7 輯，第 412-418 頁。
14 李小榮：《禪宗語錄中的李白形象》，《文學研究的轉型與創新 安徽大學學報文學研究論文精粹》，合肥：安徽文藝出版社，2014 年，第 160-172 頁。
15 鄭賢章：《漢文佛典疑難俗字匯釋與研究》，成都：巴蜀書社，2016 年。
16 鄭莉娟：《〈祖庭事苑〉語言及相關問題研究》，成都：四川大學出版社，2021 年。
17 楊維中：《明代唯識學、華嚴宗大師高原明昱行歷及其貢獻考述》，《世界宗教研究》，2017 年第 2 期，第 52-63 頁。
18 李莫若：《破山海明批判聚雲吹萬事件的探究》，廈門大學碩士學位論文，指導老師林觀潮，2017 年。

卒年與世壽之間齟齬不合。此外，馮學成等輯《巴蜀禪燈錄》[①]與釋身振輯《雙桂禪燈錄》[②]是在歷代燈錄的基礎上擴充、修訂而成的，其中就包括《錦江禪燈》。但二者都只重視燈錄，忽視了語錄，因此未能識別出世壽方面的錯誤，將之一並沿襲了下來。

第二，孤立地看待文獻，忽視了文獻與文獻之間的聯繫。如陳垣的《明季滇黔佛教考》[③]是在沒有見到《燕居語錄》的情況下、根據《山暉語錄》中的一面之詞寫成的，難免染上強烈的主觀色彩，誤將主觀的感受與想法等同於客觀發生的事實。且燕居與山暉之爭並非一個獨立的事件，而是一個更大的事件的有機組成部分，《山暉語錄》中的描述只是斷片殘章。其後有邱瑞祥《山暉行浣禪師其人及其禪學思想蠡測》[④]、劉因燦《磚鏡完璧的生平行歷及其與西南禪門僧諍》，企圖在深挖山暉生平的基礎上進一步討論其與燕居的僧諍事件，但依舊沒有跳出陳垣提出的“山暉——燕居”這個以行浣為主體的類二元結構，對行浣以外的文獻缺乏關注，更談不上文獻與文獻之間的聯繫。

第三，對文獻材料的解讀存在偏差，未能正確理解文意。如王路平的《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》就對《雲山燕居申禪師語錄》卷八所附潘應星來書的理解有誤，將“若必諄諄辯源流、正名分，何異寸膠而清黃河？嗟嗟！吾儒亦有時承面命，才違門則背其師者多。彼其受用可知，何必用盡婆心與濫廁之法流嘵嘵哉”解讀為潘應星對燕居德申積極辨源證僞一事“頗有微詞”[⑤]。實際上，潘應星並非要指責燕居德申行事過於苛責，而是以友人的關懷之心勸他與其同敗壞之徒纏鬥不休，不如清者自清。

第四，對文獻及文物材料的引用不夠準確，偶有訛誤。如王路平的《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》在考證雲山破山系法脈时，誤將碑文《新創別雲峰祖庭記》中居士米若愓的名字錄作“若陽米居士”[⑥]；將《雲山燕居申禪師語錄》卷八中“何必用盡婆心與濫廁之法流嘵嘵哉”一句的“嘵嘵”被誤作“哓哓”[⑦]。

總之，現有研究或對燕居德申的重要性認識不足，缺乏主體意識；或學偏一端，專注於考據或義理研究，缺乏整體意識；或對現有文獻材料的理解刻板封閉，缺乏系統意識；或蹈襲前人、因循守舊，缺乏創新意識。在未來的研究中這些都是需要注意的地方。

第三節 研究方法

一、文獻研究法

本文採用文獻學的傳統研究方法，如目錄學、版本學、校勘學等，對《雲

① 馮學成等輯：《巴蜀禪燈錄》，成都：成都出版社，1992 年。
② 釋身振輯：《雙桂禪燈錄》，濟南：山東畫報出版社，2015 年。
③ 陳垣：《明季滇黔佛教考（外宗教史论著八种）》，石家莊：河北教育出版社，2001 年。
④ 邱瑞祥：《山暉行浣禪師其人及其禪學思想蠡測》，《貴州文史叢刊》，2000 年第 4 期，第 33-37+6 頁。
⑤ 王路平：《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》，《少林學輯刊》，2021 年第 1 輯第 1 期，第 379-380 頁。
⑥ 王路平：《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》，《少林學輯刊》，2021 年第 1 輯第 1 期，第 378-379 頁。
⑦ 王路平：《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》，《少林學輯刊》，2021 年第 1 輯第 1 期，第 379 頁。

山燕居申禪師語錄》的文本系統進行深入研究，確立研究的深度；同時以此為錨點，聚合相近的時間與地域內產生的大量相關文獻，主要是禪師語錄與年譜，建立文本場域，確立研究的廣度。在場域中注重同性質文獻的羅列與類比，凸顯燕居及其語錄的特徵。同時，基於《燕居語錄》的版本匱乏及其與《嘉興藏》的密切聯繫，本文以《燕居語錄》為切入點，較為全面地描述了《嘉興藏》從成書到流傳再到重新整理的歷史過程。最後，重視地方志的作用，在查閱近百部地方志的基礎上擇選出相關資料并運用到考證之中，特別是《列傳》《山川》《宗教》《寺觀》《仙釋》等類的內容。

二、文物印證法

本文充分採集了與燕居禪師相關的文物材料，并同其《語錄》的記載相互印證、補充。燕居早年在黔地經營的寺廟俱已不存，但在楚南卻留下了不少物質蹤跡：勝力寺至今仍矗立在高聳的雲山之巔，燕居之塔上塔銘環繞，附近亦有石碑林立。這些文物資料保存了德申的法嗣名單、德申弘法過程中遭遇的挫折等珍貴細節，并通過法脈的傳承不絕顯示出雲山一系的源遠流長。但這些內容長期為人忽視，直到 2017 年武岡市民间文物保护协会主席、书画装裱艺术家刘浪先生與武岡作家傅勇先生拜訪勝力寺并有意識地收集相關碑刻、製作拓片，最終形成圖文並茂的《武岡勝力寺：史上首次雲山最勝蓮花地形探秘》[①]一文發表於網絡，發布日期為2022年1月31日。王路平經過艱辛的實地考察，在2021年發表《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》一文并附上比前者更加完整的碑刻錄文，包括：清僧雲樹合知撰《上燕下居和尚行實》、燕居佛塔上的《燕居塔銘》、清人潘應星撰《新創別云峰祖庭記》、清人劉之琨撰《雲大和尚塔序并銘》、清人馬泰來撰《雲大和尚塔院記》。這使得此文的文獻價值極高。至此，文物的發掘與整理工作基本完成，并被初步地應用於研究之中，但碑文中的豐富內容仍有待進一步闡釋。此外，今胜力寺墻壁上刻有《勝力寺沿革記》，後為《勝力寺重修記》，也是值得注意的參考文物。

三、多維透視法

本文不僅運用傳統的語言學、歷史學、宗教學等方法進行研究，更從心理學、社會學等相關的現代理論中得到啓發，對燕居其人及其語錄《雲山燕居申禪師語錄》進行多維透視：運用傳統的邏輯類比法，對同性質事件加以歸納與考察，深究其共性，在缺乏相關文獻證據的情況下運用邏輯推斷的方法透析事件本質；吸收并改進陳垣在《明季滇黔佛教考》中提出并率先使用的“以語錄入史”的研究方法，同時借鑒微觀史學派“推測範式”（又稱證據範式）的研究模式，將零散、瑣碎的材料集中起來整理、分析，藉此勾勒明末清初佛教的生態圖景；參照江燦騰等人以社會學特別是社會經濟學觀照佛教史的研究方法，構建明清之際歷史的宏觀視野；結合現代身份建構理論、認知行為主義、符號互動論的研究視域，挖掘個人體驗的微觀視野。

① http://www.360doc.com/content/22/0131/12/78507254_1015541716.shtml。引用日期：2024 年 10 月 1 日。

第一章 燕居德申的生平及法嗣

第一節 燕居德申的生平事略

燕居德申禪師，俗姓李，忠南（今重慶忠縣南部）人，系雙桂禪派創立者破山海明的嗣法弟子，臨濟禪宗第三十六世；在勝力寺開雲山一系，延綿至今。海明作為一代禪宗大師，付偈法嗣多達八十七人，未記名者更是不計其數，然“叢林擔荷大任者，則有雪臂戀、敏樹相、澹竹密、孤石憲、燕居申、丈雪醉、三吳等，”[①]燕居赫然在其最優秀的弟子之列，是卓然超群的“上上根利”。他不僅具有很高的佛法造詣，著有《楞嚴總論注》《心經易知》《八識規矩》各一冊（惜今俱已不存），及門人所編《雲山燕居申禪師語錄》八卷（入《嘉興藏》）；還在明清之交的亂世動蕩中積極奔走，弘法於西南各地。其中對黔南的影響尤大，善一如純所編《黔南會燈錄》認為“吾黔宗風,興自明末,自燕居老人暨語嵩、雲腹和尚三人入黔，為破天荒也”[②]。德申為边陲帶來了佛法的福音，也通過法嗣的綿延使臨濟宗發揚光大。

關於德申的文獻記載甚少，最詳盡、完整的是其門人合喆等編纂的《雲山燕居申禪師語錄》。除此之外，主要見於各禪宗燈錄：丈雪通醉編《錦江禪燈》卷第十與卷第十二、善一如純編《黔南會燈錄》卷第一、際源與達珍輯《正源略集》卷第五、超永編《五燈全書》卷第八十八。這些記載均零碎而粗略，但若利用得當，相互補充，便能夠最大限度地還原出燕居德申的人生軌跡。

由於並非出自一人一時一地，不同文獻之間難免存在偏差與疏漏，其中有一明顯的矛盾之處不容忽視：燕居的卒年與在世時長究竟為何。目前可以見到兩種說法：第一種說法見於《雲山燕居申禪師語錄》卷三《行實》，直接交待了燕居圓寂的時期與場面：“時正康熙十七年戊午（1678）。荼毘後，眾迎靈骨歸紹祖峰塔中。其竹軒火池，亦建塔以藏師衣缽、齒髮。蓋亦了師休老之願。世壽六十九，臘五十。”[③]則燕居生於萬曆三十八年庚戌（1610），坐化於康熙十七年戊午（1678）八月十五日，壽六十九。此外，明末士大夫潘應星所作挽詩《燕居大和尚中秋于天竺示寂奉挽一章》亦有“六十九年圓滿期，飄然天竺映摩尼”[④]一句，可為佐證。第二種說法見於《錦江禪燈》：“壽七十二，無病而終，壇于雲天山”[⑤]，後善一如純纂《黔南會燈錄》，沿用此說。然《燕居語錄》是由其門人合喆等編纂的，他們常年跟隨德申左右，親受教誨，而《錦江禪燈》的編纂者丈雪雖與燕居為同門，但師兄弟關係仍不如師徒關係親密。且據竹浪徹生之跋，丈雪“三十餘載應機接物之暇，于劫灰堆裏捃拾殘篇斷簡，蒐羅諸家語要，合集一書，名曰《錦江禪燈》。”[⑥]他以一己之力集殘章片語纂百人之書，難免有所疏漏。至於《黔南會燈錄》，不僅直接沿用了前人的燈錄資料，且編纂者如純所處的時代距離更遠。綜合而言，《燕居語錄》中的記載可信度更高。

釐清這一基本問題後，燕居德申（1610—1678）的一生便可依據經歷的不

① （清）海明說，印正等編：《破山禪師語錄》卷二十，《嘉興藏》第二十六冊,第 97 頁上欄。
② （清）如純輯：《黔南會燈錄》卷一，《卍新纂大日本續藏經》第八十五冊，第 228 頁中欄。
③ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 94 頁下欄。
④ 轉引自王路平：《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》，《少林學輯刊:第 1 輯(1)少林學研究》，北京：宗教文化出版社，2021 年，第 377 頁。
⑤ （清）通醉輯：《錦江禪燈》卷十，《卍新纂大日本續藏經》第八十五冊，第 169 頁上欄。
⑥ （清）通醉輯：《錦江禪燈》卷十五，《卍新纂大日本續藏經》第八十五冊，第 342 頁上欄。

同劃分為兩個階段：“求法時代（1610—1643）”與“弘法時代（1643—1678）”。在“求法時代（1610—1643）”，德申作為一個尚未得道的學人上下求索、轉益多師，經歷了從唯識學到禪宗的重大思想轉變。在形形色色的大師門下受教使燕居開闊了眼界，形成了更加豐富多元的佛法見地，但這也為後來的人事糾紛與禪法之爭埋下了伏筆。而在“弘法時代（1643—1678）”，他獲得了獨立的禪師資格，權利範圍與宗教影響力得以進一步擴大。於是德申一方面接引學人、錘煉弟子，為禪宗輸送新血脈，一方面著書立說、嚴行戒律，整頓現存佛壇劣習。但他的努力不僅招致了濫流之輩的批駁，還激化了前一階段的矛盾。燕居就這樣在時代與世情的風暴中緩慢但堅定地前行，直到生命的盡頭。

一、求法時代（1610—1643）

崇禎元年戊辰（1628），時燕居十九歲[①]，依從大休仙法師薙髮出家。大休仙法師者，其事不詳。至於出家的緣由，多年以後燕居自陳是“為順逆境所苦，方纔出家。”[②]其时明王朝已趋近崩溃，地方军阀四起作亂，德申作為普通百姓，也被捲入了時代的洪流：

> 戊辰崇禎元年冬十二有月，陕西贼大起。……督撫討之，久無成功。其後併小為大。李自成、張獻忠虎視鴟張，秦、楚、豫、蜀之間，戰無堅陣，攻無堅城，肝腦塗中原，而明社屋矣。[③]

出家後，他跟從唯識學大師高原明昱學習《唯識》《楞伽》《相宗》等經要。明代採取的是三分佛寺的宗教政策，在洪武十八年（1385），朱元璋把寺院分成禪、講、教三類，僧人也相應地分為禪僧、講僧與教僧，負責不同的事宜：“禮部照得：佛寺之設，歷代分為三等，曰禪曰講曰教，其禪不立文字，必見性者方是本宗，講者務明諸經旨義，教者演佛利濟之法，消一切現造之業，滌死者宿作之，以訓世人。”[④]由此可知，燕居時為講僧，專習佛教義理的研修。高原明昱，俗姓趙，西蜀蓬溪(今四川省遂寧市蓬溪縣)人，是明末唯識學復興浪潮中湧現出的優秀唯識師之一，以華嚴宗為脈而創高原法系。[⑤]他以《成唯識論》《八識規矩頌》等唯識經典為研究對象，以注疏講解為主要研究及教學方式，這無疑奠定了燕居的教宗基礎。高原明昱的生卒年一直是個懸案[⑥]，現存關於其活動事蹟的最晚記載在崇禎二年己巳（1629）。據道光《蓬溪縣志》，高原明昱曾為明峰寺撰碑：“明峰寺，縣東南一百七十里白雲山。宋慶曆年建，明成化元年重修。有崇禎二年僧明昱《碑》。”[⑦]《錦江禪燈》又載：“師（指高原）回蓬溪青蓮寺示寂焉。骨櫬白如雪。堅石硬如鋼。塔於本寺之蓝峰。世壽九十。

① 這裏及之後的年齡皆依照原文取虛歲。
② （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第四十冊，第 113 頁上欄。
③ （清）彭遵泗：《蜀碧》卷一，清道光二十一年（1841）金山錢氏據借月山房彙鈔殘版重編增刻指海本，第 1 頁上—第 1 頁下。
④ （明）幻輪：《釋氏稽古略續集》卷二，《新修大正大藏經》第四十九冊，第 932 頁上欄。
⑤ 聖嚴法師：《明末佛教研究》，北京：宗教文化出版社，2006 年，第 165 頁。
⑥ 相關考證有楊維中論文《明代普泰系、高原明昱系華嚴宗、唯識學傳承考述》《明代唯识学、华严宗大师高原明昱行历及其贡献考述》，胡传淮論文《明末唯識宗高僧高原明昱》。
⑦ （清）吴章祁修，顾士英等纂：道光《蓬溪縣志》卷五，清道光二十五年（1845）刻本，第 9 頁上。

坐六十四夏。”[①]由此推測，在撰碑這年不久後，明昱就因高齡圓寂了，而這也應該是燕居離開的原因。如此，約在崇禎三年庚午（1630）或崇禎四年辛未（1631），燕居離開蓬溪青蓮寺另之他所。當他途經合陽釣魚城（今重慶合川區內）時，不幸身染痢病，“晝夜不寧”，他“學不得力，始奮志參禪”。死亡的步步緊逼雖兇險萬分，但反而讓他意識到參禪的妙處，從而決定放棄唯識轉向禪宗。病癒之後，他來到忠南墊邑（今重慶墊江縣）吊巖山住靜。吊巖山，或即吊鐘山。據《忠州直隸州志》：“吊鐘山。在州西六十里，孤峯盤鬱，氣勢巃嵸，綿亙三十餘里。峭壁高可千仞，崖畔獨露白痕，宛若鐘形。道路崎嶇，攀躋不易。下即吊鐘壩。”[②]

除住靜之外，德申還急需一位真正的禪師指點自己修行。在當時的川渝地區，名氣最大的禪師應屬吹萬廣真。吹萬廣真，即聚雲吹萬，俗姓李，僰道宜賓（今四川省宜賓市）人，自稱印可于大慧宗杲之後月明聯池禪師，為臨濟宗大慧系第十四世。[③]早在天啟四年甲子（1624），廣真游方歸蜀，本地鄉紳田鐘衡父子欽慕之，遂在忠州三目山建聚雲禪院，請吹萬禪師住錫開法。吹萬常住聚雲禪院，偶有外出，最重要的一次出遊是崇禎六年癸酉（1633）同弟子鐵壁慧機乘舟東下，遊歷金陵（今江蘇省南京市），在見識到金陵的浮華風氣後失望而返。在崇禎三年庚午（1630）或崇禎四年辛未（1631）到崇禎六年癸酉（1633）之間，燕居曾跟從聚雲吹萬學習禪法。他同聚雲門下的鐵壁慧機（別號隱然）交善，在《慶忠鐵壁機禪師語錄》中錄有《示燕居禪人》：“臨行一句語，分明道不盡，何必細思量？秪宜三痛棍：者一棍、那一棍、又一棍。拄杖頭邊若遇著箇人，須要親遭一番毒手，纔是衲僧行腳。”[④]德申曾與他探討修行心得，有《復鐵壁隱然禪師》：“參禪須要眼雙明，始信紅爐片雪輕。設有纖毫透不去，全身墮在鐵圍城。”[⑤]其時，根據吹萬所定法派，燕居為“慧”字輩，以“燕居慧申”行世，在吹萬門下擔任書記僧一職。《吹萬禪師語錄》卷二十有《示慧申書記》：

> 聚雲有雙竹忽生，考之《花木紀》，則曰：“天親竹也。”然天親又是西域菩薩之號，不知為竹之名何義說？云：“出之海外，世所罕有。”今以號燕居書記，不亦異而揚搉乎？遂有偈：“巧奪天青趣，移向聚雲生。誰知虛節裡，特地有乾坤。”[⑥]

吹萬以雙竹為異象，又見它有“天親竹”的別名，正好與天親菩薩名號暗合，便以此來號燕居。天親菩薩，又譯世親菩薩，是唯識宗集大成者，正是他發展并完善了唯識學的理論體系。明代僧人雪浪洪恩選八部唯識學經典編成《相宗八要》，天親所著《唯識三十論》《百法明門論》入選其中[⑦]，足可見其地位。聚雲為燕居取號“天親”，一方面是出於愛徒之心，另一方面也暗示了燕居的唯識學造詣是得到廣真認可的。但燕居“在吹萬時數有爭論”[⑧]，最終與吹

① （清）通醉：《錦江禪燈》卷二十，《卍新纂大日本續藏經》第八十五冊，第 225 頁下欄。不過由上可知，《錦江禪燈》的準確性存疑，此處聊為參考。
② （清）吴友篪修：《忠州直隸州志》卷一，清道光六年（1826）刻本，第 12 頁下。
③ 段玉明：《聚云吹万禅系研究》，《宗教学研究》第 3 期，2017 年，第 93-99 頁。
④ （明）慧機說，幻敏重編：《慶忠鐵壁機禪師語錄》卷五，《嘉興藏》第二十九冊，第 589 頁上欄。
⑤ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第 106 頁中欄。
⑥ （明）廣真說，燈來重編：《吹萬禪師語錄》卷二十，《嘉興藏》第二十九冊，第 551 頁上欄。
⑦ 濟群：《認識與存在——〈唯識三十論〉解析》，上海：上海古籍出版社，2006 年，第 41 頁。
⑧ （清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》第十二，《嘉興藏》第二十九冊，第 88 頁下欄。

萬禪師因種種不合而分道揚鑣。

崇禎六年癸酉（1633），臨濟宗第三十一世禪師破山海明自寧波天童寺密雲圓悟處辭行，由浙返蜀，移住梁山（今重慶市梁平區）萬峰太平禪寺，一時間求法音者紛至遝來。燕居聽說以後也即刻前往參見，並被破山海明收入門下，改“慧”字為“德”字，成為“燕居德申”。禪宗一向重視叢林規範，破山禪師一回蜀地便恢復了荒廢已久的安居制度，“立九旬安居風規，為眾提持，抯拂不輟，衲子獲益，互相激揚，山還水聚，道化日隆”①。面對參學者，禪宗常常以棒喝的獨特方法啟迪人心，這同燕居先前所受華嚴宗的接引之法迥然有別；而廣真雖為禪師，但並不提倡廣施棒喝。虎丘一系則將這個傳統看得很重，密雲圓悟的“一條白棒”已峻烈非常，海明在此道路上走得更遠，以“惡辣鉗錘”的傳法風格著稱，對於根器上乘的弟子，不是“擬開口處便還拳”就是“逢人痛與一頓棒”。解制日時，燕居因無法理解頻繁的棒打，便編造探親的藉口向破山海明辭別，不料這正好是其開悟的機緣。根據《燕居語錄》記載：

> 余疑佛法一事，那在打上，特入方丈辭去。老人云：“我這裡不曾多了你，莫是嫌淡薄麼？”余曰：“有親誼在彼，要去看他。”老人云：“汝既出家，誰是你親的，更要往那裡去？”余再三要去，老人云：“汝既要去，去則再來。”余遂辭歸。一日見鴉飛，恍有個入處，卻思《唯識》變現，《楞伽》現量，與本師打人無異。方自責穿鑿之心，最為可恨，仍返萬峰。②

辭行路上，燕居因“鴉飛”而頓悟，重返萬峰。月竹和尚對他的去而復返表示了認可，二人言語間以“黃龍三關”中的“驢腳”打起了機鋒：

> 時月竹和尚曰：“兄既肯來，救得了也。”竹即翹左腳，問余：“是箇什麼？”余云：“大似驢腳。”竹復翹右腳，云：“又是箇甚麼？”余無對。竹云：“肝膽盡露。”③

月竹和尚，即月竹舟、破浪海舟，在破山門下出任維那一職，後住江西勝緣寺。月竹早年曾在墊江木頭灘結制，燕居在吊巖山住靜時二人或已相識。在這場交鋒中，燕居以“無對”敗下陣來，立刻認識到自己的功力尚淺，於是奮激力參，又“與好說話者結不語社”，自罰自勉。在砥礪修行下，燕居的境界顯著提升，“一日往白雲菴，同眾豎屋。見土堆崩倒，如桶底脫相似，遂云：‘自今已後再不被境顛也。’”④而在為復生柏著語的考驗中，燕居也得到破山禪師“卻有復生之意”的肯定。此後，德申隨海明去往中慶寺、祥符寺、江安蟠龍寺等各大寺院開法、結制，擔任西堂等要職，逐漸成長為梁山中數一數二的人物。一日，破山接到費隱通容所撰《三十四世源流著頌》後命弟子著頌，燕居的著頌脫穎而出，破山還提醒他不要因此而鬆懈：

> 時有僧自天童來，帶得費隱法叔《三十四世源流著頌》呈上老人，

① （清）海明說，印正等編：《破山禪師語錄》卷二十，《嘉興藏》第二十六冊，第 96 頁上欄。
② （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 93 頁下欄。
③ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 93 頁下欄。
④ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 93 頁下欄。

> 老人垂問，亦命大眾著頌。余著頌畢，呈上老人。批曰：“著語甚當，頌意稍可。此兩全中，更加留心，切勿以此懈怠。”[①]

可以說在雙桂禪系弟子中，德申的能力是有目共睹的。當某日他辭行下山時，同行從者多達十八人。

到了崇禎十四年辛巳（1641），海明被迎入敘府（今四川省宜賓市），他遣人書信給德申，邀他到敘府同住，但德申最終沒有去。至崇禎十五年壬午（1642），破山為避難前往大竹縣姜家庵，燕居前往覲見。眾師徒同心協力搭建起了一所嶄新的大殿，改姜家庵為佛恩寺。崇禎十六年癸未（1643），農民軍湧入大竹，形勢危殆。是年五月二十二日，海明為燕居付偈，認為他已經可以獨當一面：

> 一日老人書源流，付偈云：“萬峰客作已多年，一世眼高期浪傳。分付東瓜與瓠子，大端種草自天然。”時崇禎癸未蒲月廿二日也。余辭云：“德申病軀難堪任。”老人云：“不須推脫。”遂受之。老人云：“汝若肯住萬峰，即交汝住；汝若不住，亦隨汝便。”[②]

海明不僅給予了德申很高的評價，甚至欲由他代住萬峰，但燕居並未同意。燕居的決定也許是明智的，大竹不久就被農民軍佔領，破山一邊遣散剩下的法嗣，一邊坐守佛恩寺，最終與農民軍正面相交：

> 是冬，烽煙四告，師謂眾曰：“汝等遠避，老僧聽天安命。”群賊入寺，見師形貌奇偉，誤認為達州唐進士，欲加苦拷，師慈心善導，為說山中道人行履，賊皆釋疑散去。即有偈十首，其一曰：“鬚短髮長近俗容，安名立姓謂唐公，于中幸有一星別，說法聲同意不同。”[③]

《蜀碧》對明王朝的最後歲月的記載充滿了神秘色彩，大有山雨欲來風滿樓之勢：

> 癸未，大足縣李結實如刀豆，川南李生黃瓜。占云：“李生黃瓜，民皆無家，仳離之兆也。”時民家有貯米箕中者，粒粒躍出，頃刻布地。又，梓潼縣龍江寺僧晨起汲水，見霞光燭天，潛伺之。少頃有麟浮出潼水，踰時迺隱。未幾，獻逆入。[④]

“癸未”，即崇禎十六年（1643）。這一年，大足縣的李子形狀奇特，如同“刀豆”，被視為不祥的象徵，因為“刀”字暗含了戰爭之意。而李子長得如同黃瓜大小，也被視作顛沛流離之兆。米跳箕落地、水中麟獸潛伏的異象進一步暗示了張獻忠的到來。至此，伴隨着明朝即將到來的傾覆，燕居的求法時代也正式落下了帷幕。

---

① （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 94 頁上欄。
② （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 94 頁上欄。
③ （清）海明說，印正等編：《破山禪師語錄》卷二十，《嘉興藏》第二十六冊，第 97 頁上欄。
④ （清）彭遵泗：《蜀碧》卷一，清道光二十一年（1841）金山錢氏據借月山房彙鈔殘版重編增刻指海本，第 18 頁下一第 19 頁上。

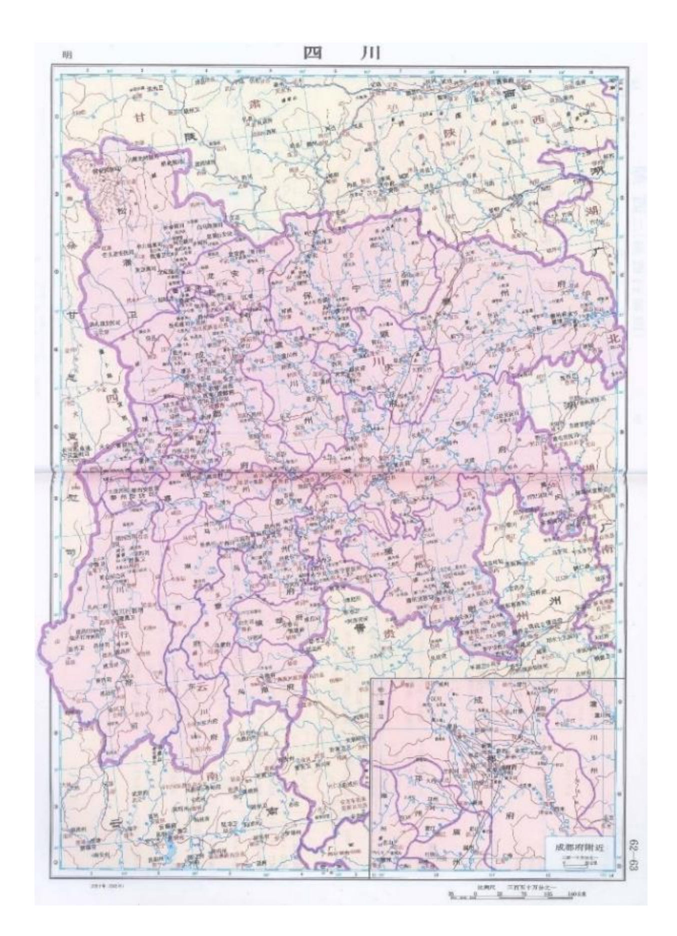


圖 1.1 明代四川地圖[1]

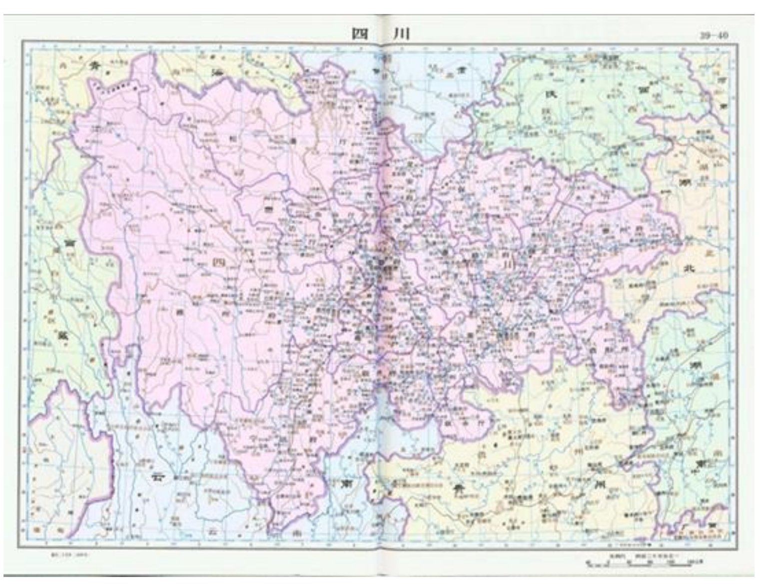


圖 1.2 清代四川地圖[2]

二、弘法時代（1643—1678）

燕居得法後，首先在巴蜀地區弘法。他在忠南老家具有相當的影響力，本地僧俗對燕居師徒推崇備至，迎住楞伽庵。同時，江安縣（今四川省宜賓市江安縣）雲岫禪人欲迎海明住萬頂山[3]，海明不便前往，於是向他推薦了燕居。燕居先是在江安爐筵流中寺結制，繼而入住萬頂山，修葺廟宇、整頓禪風，一時間名噪一方。爐筵，或為“蘆涎”，據民國《江安縣志》：“蘆涎溝，縣南四十里。”[4]嘉慶《江安縣志》記為“蘆涎溪”。[5]萬頂山，即寨頂山，與石城山相毗鄰。據嘉慶《宜賓縣志》：“寨頂山，石城山南。”“石城山，治西一百里。山勢高峻，壤列如城，即古石門道也。獻賊之亂，民上山避之，賊黨馮雙禮攻山殺人，約萬計，血流成壑。”[6]“獻賊之亂”，指張獻忠屠川一事。

崇禎十七年甲申（1644），李自成攻陷京師，明亡；清軍入關，定都燕都；

---

① 譚其驤主編：《中國歷史地圖集》第七冊，北京：中國地圖出版社，1982 年，第 62—63 頁。

② 譚其驤主編：《中國歷史地圖集》第八冊，北京：中國地圖出版社，1982 年，第 39—40 頁。

③ 轉引自王路平：《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》，《少林學輯刊:第 1 輯(1)少林學研究》，北京：宗教文化出版社，2021 年，第 375 頁。

④ 嚴希慎修：民國《江安縣志》卷一，民國十二年（1923）鉛印本，第 35 頁下。

⑤ （清）赵模修：嘉慶《江安縣志》卷二，清嘉慶十七年（1812）刻本，第 11 頁上。

⑥ （清）劉元熙修：嘉慶《宜賓縣志》卷六，清嘉慶刻民國重印本，第 18 頁上。

“八大王”張獻忠第五次入蜀，定都西京（成都），建立大西政權：

> 十六日，流贼張獻忠踞藩府稱帝，僭號大西，改元大順，以成都為西京。贼僭位，置丞相六部以下等官。命汪兆麟為左丞相，嚴锡命為右丞相，南充江鼎鎮為禮部尚書，彭縣龔完敬為兵部尚書。封養子大將四人為王，孫可望平東王，劉文秀撫南王，李定國安西王，艾能奇定北王。馬元利、劉進忠、狄三品、張能弟、張化龍等為將軍。易王府正殿為承天殿，以府門外屋為朝房。詔民間皆稱“老萬歲”。又建東西二府，以可望、定國居之，命皆稱“千歲”。是日,殿後賜各官朝服，令丞相以下朝罷，齊集朝房議事。[①]

在攻克蜀地的戰役中，張獻忠的義子馮雙禮受命攻打江安石城山。嘉慶《宜賓縣志》的記載較略，但清末秀才李彥龍的家譜中有《李氏先瑩公传》一文，詳細記敘了戰爭的經過：

> 甲申年六月，贼將馮雙禮帶賊過柏樹溪渡河，以臘月三十日夜破石城山，殺居民二萬余人。先於八月內，先瑩公與賊大戰，據險數勝之。雙禮不能取山，乃子八月由燕子坡入滇土司烏蒙地面。已進兵三日，回頭猶見石城山。烏蒙為西蜀所隸屬。後賊思得一法，買通居民引路，乃以羊子數千隻，尾系火把，與宋之火牛陣相似，從山后攻進，即今之核桃壩，山勢稍平，此處若無居民引路，萬難上山。于臘月三十日夜將羊子尾上之火把點燃，驅羊登山，山民以晦夜與守兵食牛肉、飲酒，擲骰賭錢，疏於防守，不知賊至，此亦天也。每每食肉、飲酒、賭錢誤事，此時何時，亂世之世，無怪兵民，統兵之人亦論過，方合公道。如兵民下細防守，山如何得破，二萬餘人如何得死，大劫難逃，天也。兵民遂土崩瓦解，賊乘勢破山，屠戮無遺。[②]

石城山上戰況慘烈，民眾被屠戮殆盡。寨頂山的僧俗見隔壁山頭的戰火即刻就要蔓延過來，便強行送燕居南下，入黔避亂。

---

① （清）彭遵泗：《蜀碧》卷二，清道光二十一年（1841）金山錢氏據借月山房彙鈔殘版重編增刻指海本，第 15 頁上—第 15 頁下。

② 轉引自華全：《馮雙禮大破石城山》，該文收於《宜賓縣文史資料 總第 21 輯》第 54—55 頁。

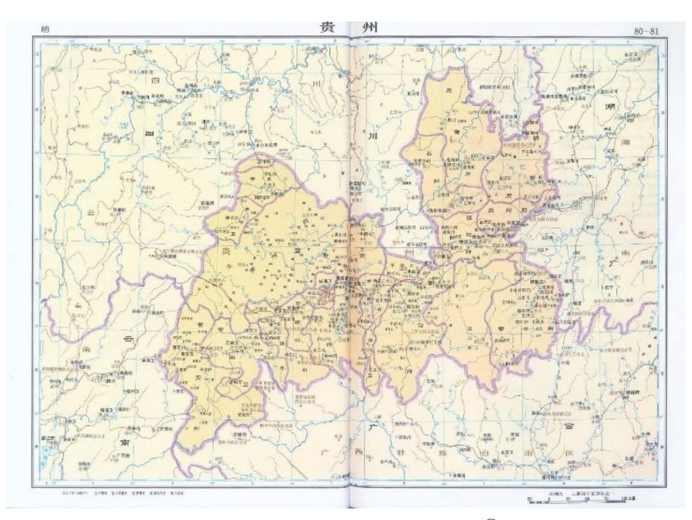


圖 1.3 明代貴州地圖①

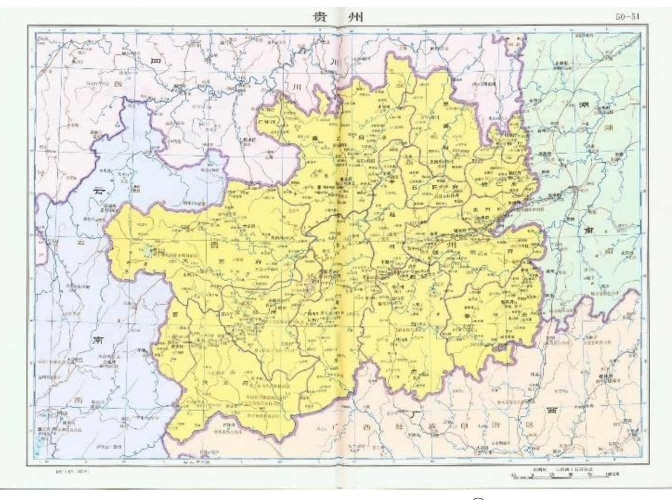


圖 1.4 清代貴州地圖②

不止德申，當時的蜀僧多向滇黔奔逃，以致“滇黔僧多蜀籍”。而張獻忠建立大西不久後，就於明永曆元年（1647）中箭而死。之後，他的部下多轉向了“聯明抗清”，并積極聯絡夔東十三家共同抗清，直到南明朝廷滅亡。其抗清據點多在西南、中南一帶，③得益於此，貴州的局勢較為安穩。

燕居來到黔地後，先是住持了威陽（今貴州省清鎮市）茅坡山九龍山雲天禪寺。茅坡山，又稱茅蓬山，鄰近九龍山。據民國《清鎮縣志稿》：“茅蓬山，在城東北三十餘里。超出羣峯，長林古木，清幽絶倫。鐵梅所建寺宇猶存。”“九龍山，在城東北三十餘裡許。有僧鐵梅建碘（殿）遺址。”④今人編《清鎮縣志》：“九龍山：主峰海拔 1519 米，原生植被較好，在百花湖鄉境。”“茅坡：主峰海拔 1569.9 米，在百花湖鄉境。”⑤雲天寺，據民國《清鎮縣志稿》記載：“雲天寺，在茅坡。乾嘉時五堡周、劉、韓、楊、丁、李、陳、表八姓重修。”⑥今有古跡存於貴州清鎮百花湖風景名勝區內，但也只餘下些斷壁殘垣。



圖 1.5 今清鎮茅坡遺址⑦



圖 1.6 今清鎮九龍山⑧

① 譚其驤主編：《中國歷史地圖集》第七冊，北京：中國地圖出版社，1982 年，第 80—81 頁。
② 譚其驤主編：《中國歷史地圖集》第八冊，北京：中國地圖出版社，1982 年，第 50—51 頁。
③ 周春元，王燕玉，張祥光等：《貴州古代史》，貴陽：貴州人民出版社,1982 年，第 281—291 頁。
④ 佚名：民國《清鎮縣志稿》卷一，民國三十七年（1948）鉛印本，第 6 頁下。
⑤ 貴州省清鎮縣地方志編纂委員會編：《清鎮縣志》，貴陽：貴州人民出版社，1991 年，第 124 頁。
⑥ 佚名：民國《清鎮縣志稿》卷三，民國三十七年（1948）鉛印本，第 14 頁上。
⑦ 圖片來自 http://www.360doc.com/content/22/0430/22/79300448_1029192423.shtml。引用日期：2024 年 10 月 1 日。
⑧ 圖片來自 http://www.360doc.com/content/22/0430/22/79300448_1029192423.shtml。引用日期：2024 年 10 月 1 日。

之後，都綱司的居士、宰官又邀德申住省城大興寺。大興寺，據嘉靖《貴州通志》：

> 在貴城之中。元至正間江西廬陵道人彭如玉來創精舍，奉普庵祖師釋氏法教。後土僧真賢嗣其業，拓故址，建大雄殿、昆盧閣，莊嚴設像，遂名大慶寺。本朝洪武四年，貴疑附立軍衛戍守之，漸如嚮慕，寺名益顯。二十年，長沙沙門南宗遊方至寺，苦行修持，悉心葺造。搆四天王殿、山門、斎舍，重塑二寶昆盧諸佛及觀音、地藏、十八羅漢等像，並五十三參於壁。傍植松柏，外繚垣墉，煥然增美。相其成者，其徒圓智與有力焉。總戎鎮遠侯顧成嘗以來歷啓於蜀王殿下，改賜今額，復選可嗣宗者性空補其處。空造僧堂，延納同袍。永樂二十年，都指揮李正言於總戎公謂："寺居茲土，賢祝祈道場，遐邇瞻仰，首席不可久虛。"乃物色平越衛圓通寺慧智俾領寺事。八年，宣慰使復舉智赴京奏，准設僧綱司，就授都綱。貴州僧有官有署昉於智，智首營丈室三間，為棲禪之所。購《大藏經》一部，六千三百五十餘卷。[1]

可知大興寺始建於元，至明代實力逐步雄厚，發展為黔中大寺。寺僧不僅得到了朝廷的認可，還能出任要職。據《貴州省志 宗教志》記載："大興寺原名大慶寺，又名大興國寺，在今貴陽城中中華南路"，被"改建為貴陽市新百貨大樓的一部分。"[2]如今貴陽市內另有一大興寺，據筆者考察，此寺建成於 2016 年，由心照和尚任第一代方丈。寺名取"護國興教"之意，或有意承續古之"大興寺"。




圖 1.7 今貴陽大興寺[3]



圖 1.8 今貴陽大興寺之匾[4]

順治十四年丁酉（1657）左右，安定侯馬寶迎燕居住麥新（今貴州省貴定縣）太平庵、都匀（今貴州省都匀市）觀音寺。太平庵，據王路平考證為陽寶山腳廟，遺址在今貴定城南平等南路，現建為貴定縣第三幼兒園。[5]觀音寺，據弘治《貴州圖經新志》記載："在府城內。洪武二十四年指揮黃鏞建，永樂十

① （明）謝東山修：嘉靖《貴州通志》卷八，明嘉靖（1522—1566）刻本，第 1 頁下—第 2 頁下。
② 貴州省地方志編纂委員會編：《貴州省志 宗教志》，貴陽：貴州民族出版社，2007 年，第 86 頁。
③ 2024 年 3 月筆者拍攝於貴陽。
④ 2024 年 3 月筆者拍攝於貴陽。
⑤ 王路平著：《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》，《少林學輯刊:第 1 輯(1)少林學研究》，北京：宗教文化出版社，2021 年，第 366 頁。

二年都指揮陳原重建。成化元年寺僧古廷子興增建山門，弘治七年寺僧皆歸正寺，漸廢矣。”[①]民國《都勻縣志稿》一共記載了七處“觀音寺”，此一處的情況為：“在城內協府街者，明洪武間指揮黃鏞建，永樂間都指揮陳原增修，並建藏經閣，今高等小學校即其遺址。”[②]順治十五年戊戌（1658）左右，慶陽王馮雙禮迎住嵺峨（又稱平越，今貴州省福泉市）高真觀。



圖 1.9 今貴州福泉山[③]



圖 1.10 今貴州福泉山高真觀[④]

---

① （明）沈庠修，趙瓚纂：弘治《貴州圖經新志》卷八，明弘治（1488—1505）刻本，第 14 頁下。
② 佚名：民國《都勻縣志稿》卷十一，民國十四年（1925）鉛印本，第 16 頁下。
③ 圖片來自微信公眾號“古城福泉”文章《【云上游福泉】福泉山篇》。引用日期：2024 年 10 月 1 日。
④ 圖片來自微信公眾號“古城福泉”文章《【云上游福泉】福泉山篇》。引用日期：2024 年 10 月 1 日。

高真觀，據弘治《貴州圖經新志》記載："在衛城西南福泉山上。洪武二十二年指揮張信修建。"[①]據今人編《福泉縣志》記載，其閣南為"三豐仙祠"，祠畔為"禮斗亭"，亭前為"福泉"，池側為"讀書亭"，亭前為"草鞋井"，井邊有兩株"回生桂"，民國時期亦多有增建。此古建築群在上世紀六十年代被拆毀，改建為招待所，[②]今依舊貌修復、重建，並有所增設。陽寶山耆老鄉紳為了留住德申，甚至於後山另建楞嚴閣，以供禪師弘法。除此之外，燕居在甕安（今貴州省甕安縣）的草堂沐曇寺、圓通禪院、平越（今貴州省福泉市）的福泉禪院、護國寺、白衣庵以及玄天洞（今貴州省息烽縣內）等伽藍均曾上堂說法。出於對師傅的牽掛與尊敬，閣成之日，燕居德申就此出黔，歸川拜覲破山海明。至夜郎（今貴州省遵義市）時，燕居被留住雷音寺，見寺內破敗凋敝，於是留下來重修整頓，竣工後繼續前進。雷音寺，始建於萬曆四十二年甲寅（1614）。據道光《遵義府志》記載："雷音寺，在府城南五十里。水中突起一山，其下有飛龍庵。前有雷水堰，堰臨大山。按：寺在九龍山下，萬曆四十二年，僧宗蓮（即楊輝）墓祠基址建。"[③]

康熙元年壬寅（1662），永歷帝被吳三桂絞死，南明亡。湖南地區也因大西軍後期的內訌以及農民軍抗清鬥爭的節節敗退，基本被清廷納入統治範圍。[④]這一年，燕居欲順道去祖庭掃南嶽懷讓之塔（位於衡山），經都梁至於青螺山。都梁，即武岡（今湖南省武岡市）。山中有德申法嗣在此住持楞嚴寺，留他寺中結制，燕居於是用兩年時間使青螺山禪風重整。

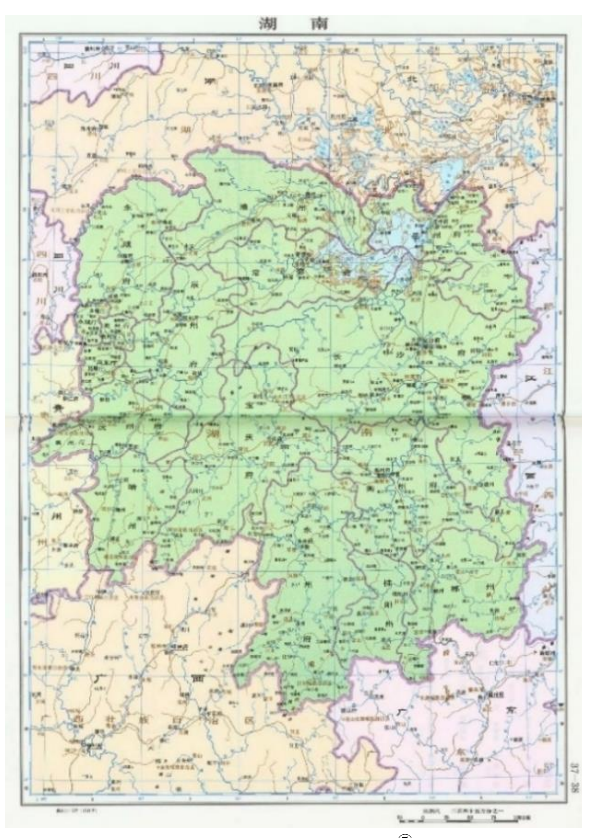


圖 1.11 清代湖南地圖[⑤]

① （明）沈庠修，趙瓚纂：弘治《貴州圖經新志》卷十二，明弘治（1488—1505）刻本，第 1 頁上。
② 貴州省福泉縣地方志編纂委員會編：《福泉縣誌》，貴陽：貴州人民出版社，1992 年，第 869 頁。
③ （清）黃樂之修：道光《遵義府志》卷八，清道光（1821—1850）刻本，第 48 頁上。
④ 伍新福主編：《湖南通史 古代卷》，長沙：湖南出版社,1994 年，第 605 頁。
⑤ 譚其驤主編：《中國歷史地圖集》第八冊，北京：中國地圖出版社，1982 年，第 37—38 頁。

康熙四年乙巳（1664），德申去往武岡雲山遊覽勝跡，當地僧俗聞之，結眾迎請。燕居感其誠心，在雲山勝力寺率領大眾用三年時間苦心經營，終成氣候。雲山，據嘉慶《武岡州志》：

> 雲山，城南五十里。《方與勝覽》：“山為一䎽勝境。有月華峰、杏花塢、投龍洞，猿藤水道者，巖侯公洞。”《道書》：“六十九福地。”《舊志》：“自麓至頂十餘裡，盤磴而上，有七十一峯。最著者為紫霄、日華、月華、芙蓉、香爐。相傳七十二峯，一峯飛去靖州城外，遂成名跡。昔盧、侯二生避秦來此，與本地譚真人修煉，白日昇舉。中有煉丹池、掃壇竹、杏花塢、盧仙巖、侯公洞、侯仙跡、盧仙影、瀑布泉、雲起洞、仙人橋、木龍頭、飛昇臺、演經臺、將軍石，諸跡峯巒簇擁，為州雄鎮。宋知州汪立中建七十一峯閣於上。䎽人潘應星題十景曰：‘兩峯聳翠，一瀑飛濤。仙橋橫漢，杏塢藏春。竹壇風掃，丹井雲封。石畔遺跡，洞門餘影。巖前簾水，雲外鐘聲。’應星兄應斗著有《雲山別志》。”①

勝力寺，又名“雲山梵剎”。②據隆慶《寶慶府志》記載：“勝力寺，州南雲山上，宋建。”③康熙《武岡州志》云：“勝力寺，雲山芙蓉峯正寺。宋建，明成化年重修，萬曆中僧無涯接眾於上，廣拓廊舍、增前堂，以待遊人。國朝順治丙申年重修。”④可知勝力寺始建於宋，明成化年間重新修葺，萬曆中有自無涯和尚在此上堂開法、擴廟建屋。無涯圓寂後勝力寺逐漸走向衰頹，雖在順治十三年丙申（1656）時發起過一次重修，但僧眾長期薰染的積習卻難以革除。燕居的到來不僅一掃雲山的頹風惡習，還促使勝力寺完成了大規模重建，當時武岡的僧眾以勝力寺最多。



圖 1.12 今武岡勝力寺全景⑤

① （清）許紹宗修：嘉慶《武岡州志》卷十七，清嘉慶二十二年（1817）刻本，第 2 頁下一第 3 頁上。
② （清）翁元圻修：嘉慶《湖南通志》卷一百九十一，清刻本，第 27 頁上。
③ （明）陸柬修：隆慶《寶慶府志》卷五，明隆慶元年（1567）刻本，第 127 頁下。
④ （清）吳從謙修：康熙《武岡州志》卷十，清康熙二年（1663）刻本，第 1 頁下。另外，嘉慶《武岡州志》、同治《武岡州志》的記載大同小異。
⑤ 圖片來自 https: https://www.douyin.com/search/%E8%83%9C%E5%8A%9B%E5%AF%BA?aid=152514d5-



圖 1.13 今勝力寺墻壁所刻《勝力寺沿革記》 ①

據《武岡州鄉土志》記載：

> 禪宗六祖有慧能、神秀者，分南北二派，所稱教外密傳是也。爾後衍為雲門、法眼、曹洞、溈仰、臨濟五宗。武岡所傳者屬臨濟宗，明代最勝。如燕居來四川雙貴（桂）堂，開雲山勝力古刹；如顯來江南，建東塔寺；融道來鵝（峨）眉山，創寶方山；渠山來雙貴（桂）堂，修雙峯菴。而深通法理者，元尊宿著潭慧諸錄，六一著金剛禦風解，音訓著心經真訓，音聆著心經楞嚴合解。一時禪院林立、僧徒繁盛、曇學昌明，可稱武岡佛法極盛時代。國朝嘉慶中，編查戶帖，載寺院一千三百七十一，僧道三千八百四十九，佛教尤不少衰，道咸至今。據僧正司調查，寺院存廢不常，迥非昔比。其宗派之稍盛者，僅雲山燕居一系。僧徒二百人，統各派計之三百五十餘人，幾不及嘉慶時十分之一。其盈虛消長之因，將從何詰耶？”②

可知嘉慶時武岡佛事之盛，但百花齊放後不久便紛紛零落，僅餘燕居一系尚有迴音。除卻勝力寺，燕居還曾在雲山附近的五里菴、木瓜嶺、東山、雲濟峰、鄧門（疑為今邵陽武岡鄧家鋪）、唐家寨（疑為今邵陽綏寧唐家坊）等地開示眾人，并建朝陽廟、坪山寺、光遠寺、雲際峰寺。

康熙九年庚戌（1670），適逢德申六旬，法嗣雲集，他們合力用一年時間在雲山東面的別雲峰下建成一座紹祖峰塔。次年塔成，燕居便將勝力寺交由弟子渾樸聖代住，自己則去往南嶽九龍盆完成掃塔之願。一年後，燕居打算取道江陵西歸，為已經圓寂的破山禪師掃塔。總戎王玉山、寶慶太守李益陽得知後力挽燕居回武攸，又同乘一舟返回雲山。

康熙十二年癸丑（1673），康熙帝為削弱“三藩”勢力而下令撤藩，吳三桂受激在雲南發動叛亂，迅速占領貴州并東進湖南。③這一年，德申將勝力寺交由

739d-470b-9944-16ad1b9b309e&modal_id=7149859981536333064&type=general。引用日期：2024 年 10 月 1 日。

① 圖片由武岡作家傅勇提供。

②（清）張德昌修：光緒《武岡州鄉土志》宗教志，清光緒三十四年（1908）活字本，第 25 頁。

③ 伍新福主編：《湖南通史 古代卷》，長沙：湖南出版社, 1994 年，第 607 頁。

弟子雲樹合知主席，自己則再次外出。一年後，湖南完全為吳三桂占據。到了康熙十六年丁巳（1677），德申途過武岡西鄉梅坪聖林寺時，見竹木繁茂而喜之。恰好此地由燕居的法嗣林公開建，尚不完備，燕居便應請留下，協助修繕。有劉氏為燕居舍地建竹軒一所，於是他就在此安頓修老，並於不久後的康熙十七年戊午（1678）圓寂：

> 不數月，中秋節至。前一夕，命知事備茶，集眾於其室，乃曰："今宵賞月。"眾曰："今宵但是十四，明晚方正中秋。"師笑曰："汝等但知明夜賞月，安知來夜有月無月？"一眾不省。至明日酉時分，示微恙。至戌時，星月皎潔，映窗如晝，泊然坐脫。時正康熙十七年戊午（1678）。荼毘後，眾迎靈骨歸紹祖峰塔中。其竹軒火池，亦建塔以藏師衣鉢、齒髮，蓋亦了師休老之願。[1]

燕居的衣鉢、齒髮於本地建塔而存，靈骨則送回別雲峰下的紹祖峰塔中安置。道光《寶慶府志》有"釋燕居"一條：

> 四川人。得心印於破山。住錫武岡雲山勝力寺，曰："以說法為事。"曰："使天下衲子到此無論頑銅鈍鐵，皆成利器。"自知死期，謂其徒曰："今夜八月十四，大家賞月，明日我將去矣。"至期，果鳴鐘示寂。[2]

示寂之後，由於德申在武岡素有威望，佛塔高達七層。但不久後武岡城失火，眾人以為是塔身過高之故，遂拆去兩層。此後本地的和尚建塔，均不敢高過五層，以示對燕居的瞻崇。

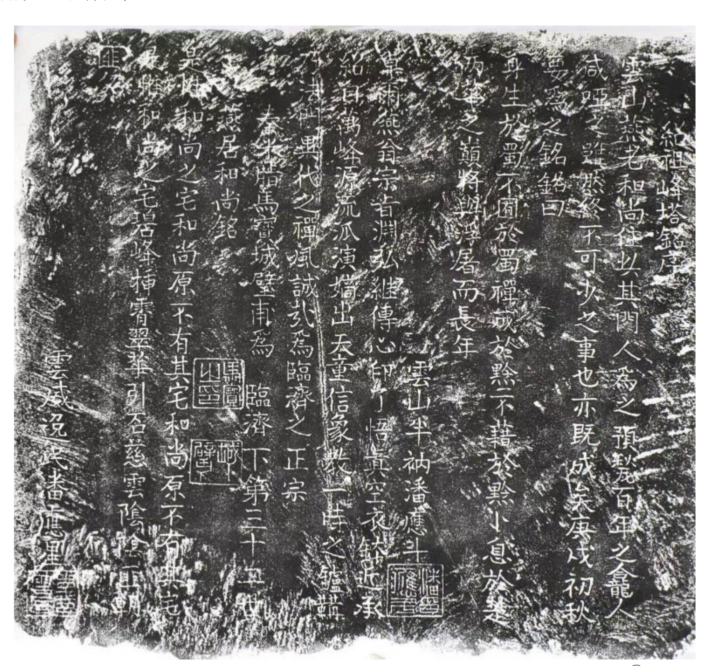


圖 1.14 燕居塔上所刻《紹祖峰塔銘序》部分拓片[3]

---

① （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 94 頁中欄。
② （清）黃宅中修：道光《寶慶府志》卷一百二十六，清道光二十七年（1847）修民國二十三年（1934）重印本，第 29 頁下。
③ 拓者為武岡市民間文物保護協會主席兼書畫裝裱藝術家劉浪，圖片由武岡作家傅勇提供。

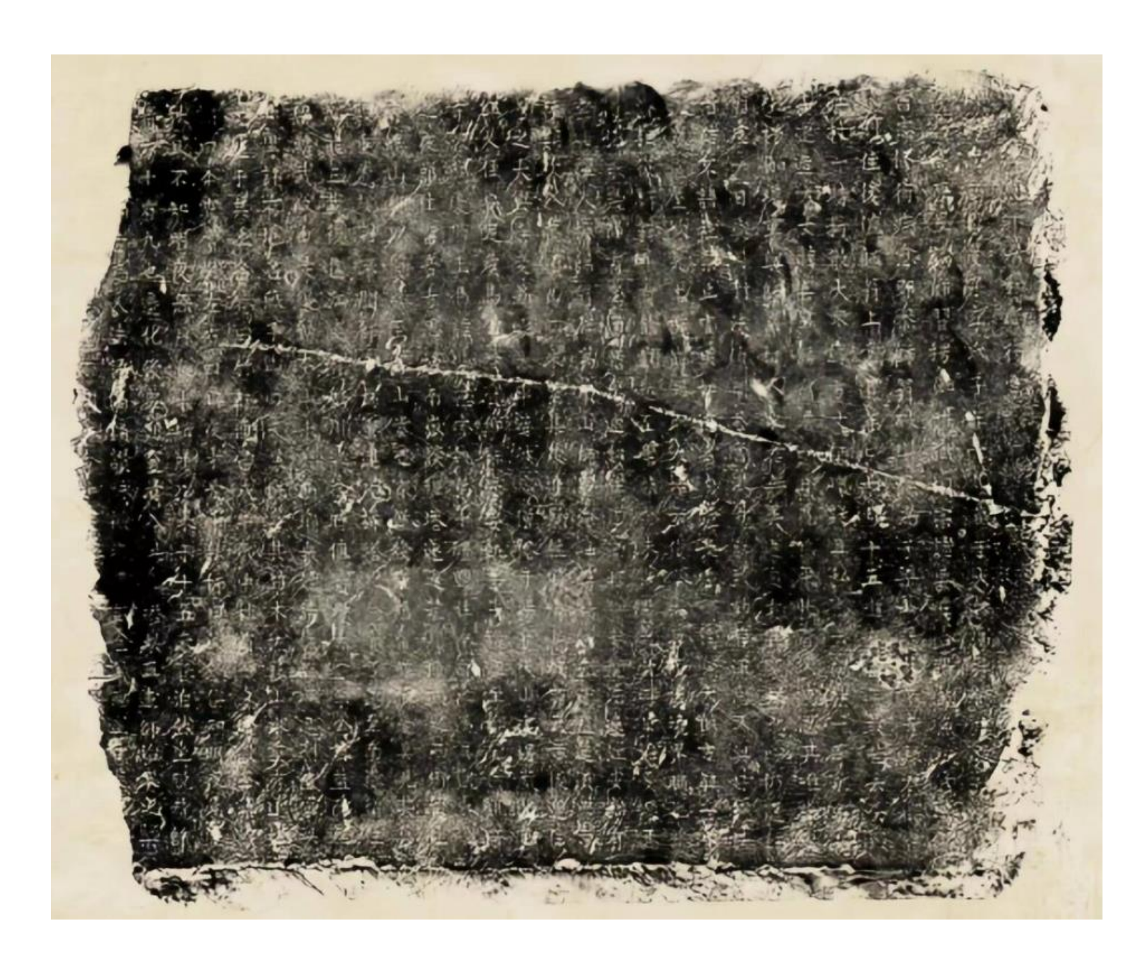


圖 1.15 雲樹合知撰墓碑《上燕下居和尚行實》部分拓片①

勝力寺歷代住持也多塔於此地，佛塔散布在雲山堂周圍的山坡上，形成了“禪師塔林”。



圖 1.16 今勝力寺內禪師塔林②

① 拓者為武岡市民間文物保護協會主席兼書畫裝裱藝術家劉浪，圖片由武岡作家傅勇提供。
② 圖片來自 https://www.amap.com/。引用日期：2024 年 10 月 1 日。

回顧燕居的一生，自得法後，他以蜀地為原點向西、南而行，遠至黔楚，一生“坐刹十四”。好友潘應斗為德申作塔銘曰：“身生於蜀，不囿於蜀。禪成於黔，不藉於黔。自息于楚，雨華之顛。”[①]燕居德申在遊走的沿途不斷播撒弘法的種子，擴大了佛法在空間上的傳播廣度，極大地促進了禪宗在的西南地區的發展。

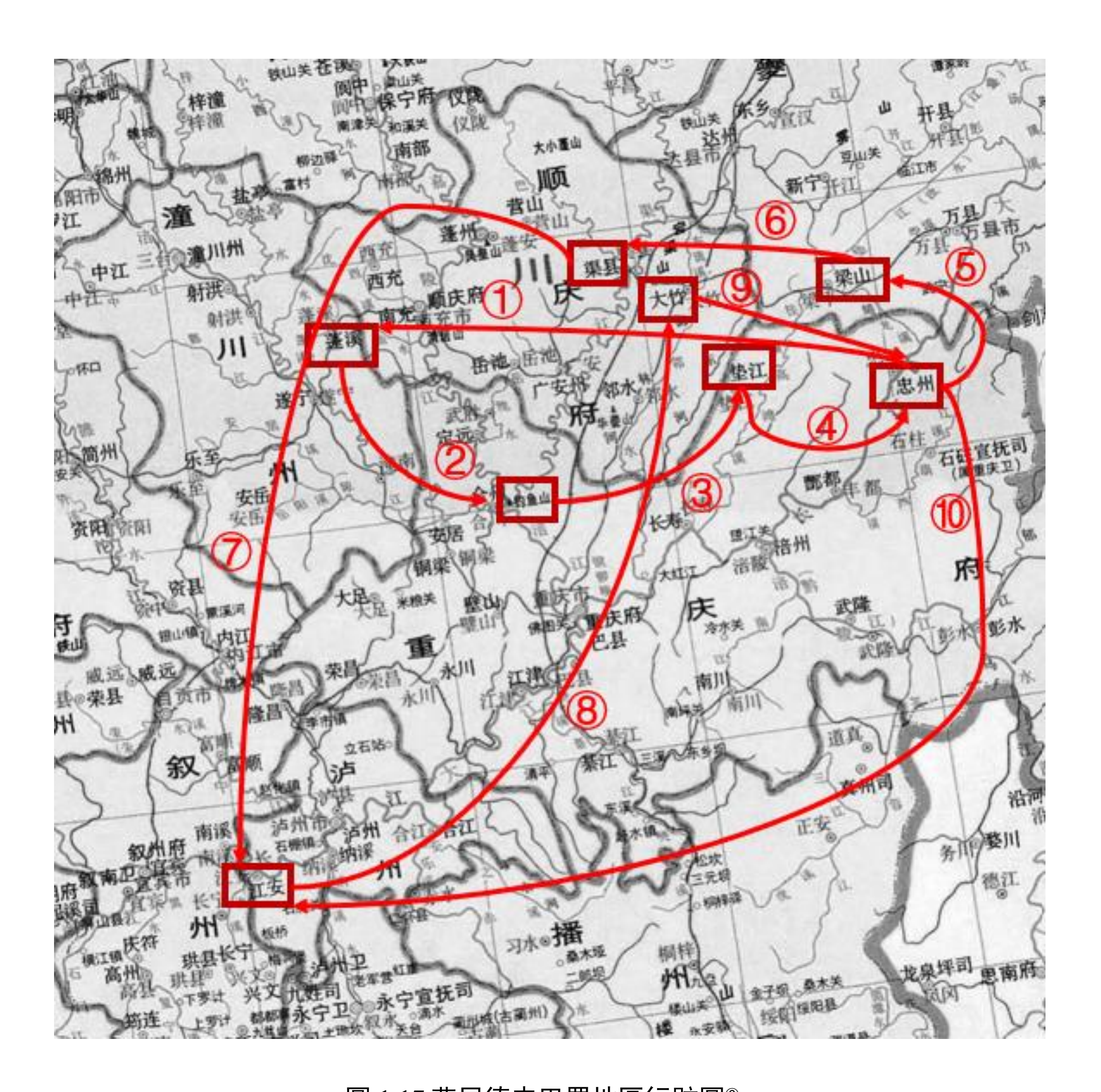


圖 1.17 燕居德申巴蜀地區行跡圖[②]

① 王路平著:《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》,《少林學輯刊:第 1 輯(1)少林學研究》，北京：宗教文化出版社，2021 年，第 376 頁。
② 筆者自繪。

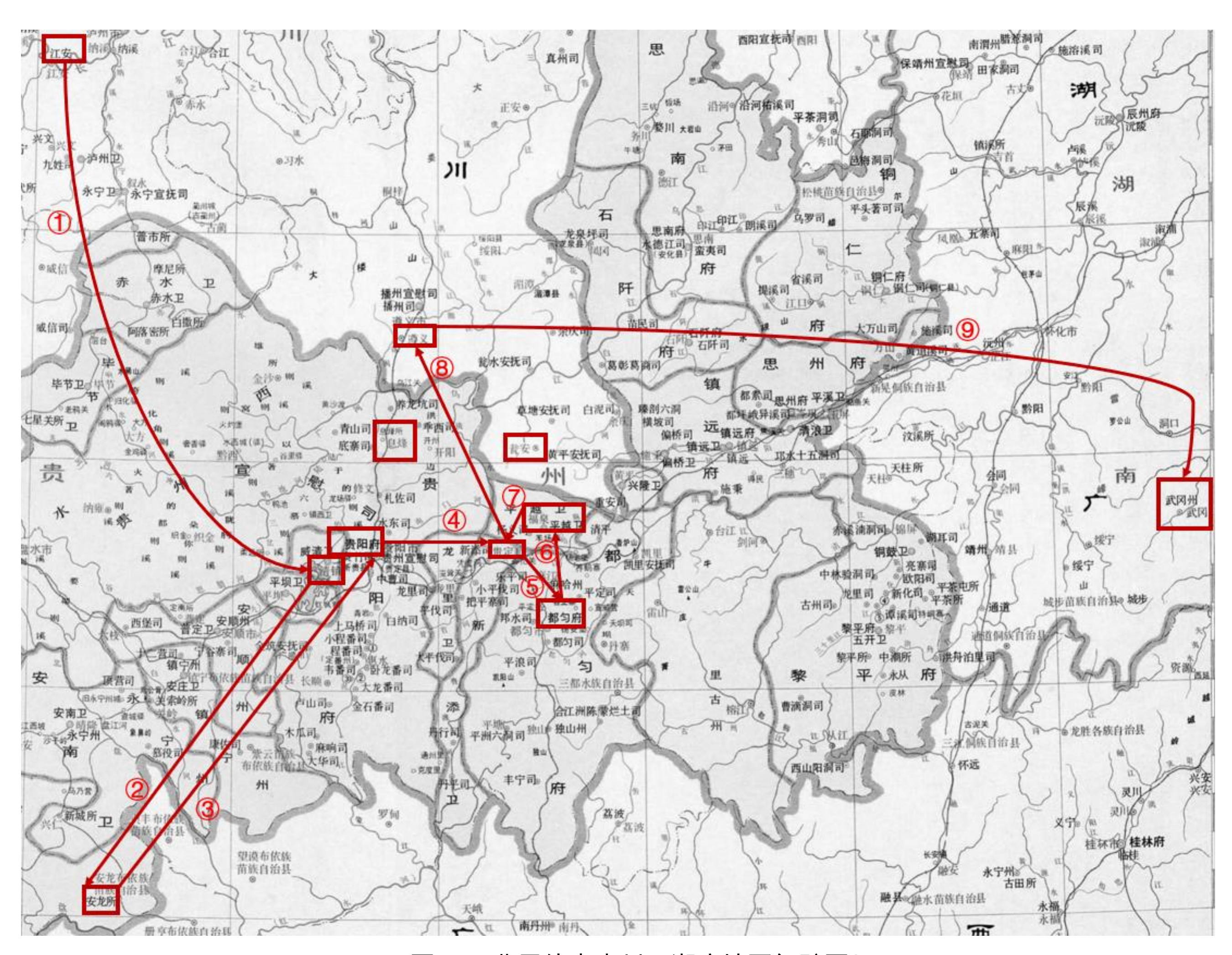


圖 1.18 燕居德申貴州、湖廣地區行跡圖[①]

第二節 燕居德申的嗣法弟子及護法居士

明末多方勢力割據混戰，更替頻繁，局面長期不明朗。普通百姓以堅守底綫、逆來順受為多，也有人見風使舵、左右親附以求自保，但這類人必將遭受道德的譴責。因此，如何既保持氣節又和多方勢力和諧共處，成為了一個難題。燕居基本上採取的是求同存異、爭取和睦共處的生存策略。他與各方勢力都維持了一定程度的聯繫，同時又保持若即若離的微妙距離。這反映在德申的人際關係上，特別是嗣法弟子與護法居士兩個群體。

關於德申法嗣的記載，以《燕居語錄》卷六的“聯芳偈”與潘應星所撰碑記《新創別雲峰祖庭記》為全。但前者僅記名號與示偈，後者僅羅列名號。燈錄類文獻，如《錦江禪燈》《黔南會燈錄》《五燈全書》，只對燕居的個別弟子有所記載，雖收入者寥寥，難以涵蓋全部，但均撰有簡介，並附上堂語，使人得以略窺其貌。

① 筆者自繪。在②之前，燕居還曾去往忠路住靜。他還曾在甕安、息烽地區弘法，只是時間無法確定，應該大致在順治十一年甲午（1654）到康熙元年壬寅（1662）之間。

一、燕居德申的傳燈法脈

德申的法脈傳承以黔、楚二地為中心，向蜀、滇等周邊地區擴散。就出家弟子而言，一些弟子得燕居印可後於附近或另住他寺，或自開新寺，行跡相對集中；而一些弟子常年追隨燕居左右，奔波南北，活動軌跡也更為跨越。此外，有些僧人雖未得燕居付偈，不入燈錄譜系，但他們卻與燕居有過密切的接觸，因此也可視作一種精神上的師徒關係。

（一）以黔為中心

在崇禎十六年癸未（1643）至崇禎十七年甲申（1644），德申在巴蜀南部弘法。自甲申之亂（1644）到康熙元年壬寅（1662）的這十八年間，他主要弘法於黔地。主要弟子如下：

1. 林璧合喆。又作靈璧合喆。西蜀隣水胡氏子，開法於滇南商山文殊寺。有《付林璧禪人》：“自在嵺峨下一錘，紅爐裏面幾經回。莫邪不假吹毛試，待遇其人拔出來。”①由“自在嵺峨下一錘”一句可知，靈璧禪人自德申住持嵺峨時就拜入其門下了。他也是《燕居語錄》的主要編纂者之一，故應擔任過書記僧一職。

2. 心璨禪人。有《付心燦禪人》：“靈根未斬出蠶蓁，無奈嚴霜幾皺容。今日陽和天色好，千枝萬葉笑芙蓉。”②另有《示心燦禪人》：“曲指諳來別有年，相逢不厭口便便。知音莫謂閒相識，此箇寃家結在前。”③由《復城璧馬居士》中馬寶的來信“屆節入省道，經麥新草菴，深雪信宿於玆，日與心燦禪師煮茗坐論，如遊清涼世界，舉非煙火市廛所能搖奪者也”④可知，心璨禪人應該是燕居開法麥新太平庵時期所收的弟子。

3. 爾瞻禪人。有《付爾瞻禪人》：“萬峰山頂鵷雛兒，不向繁柯借一枝。數載隨餘竹食飲，象頭高放入雲衢。”⑤由“萬峰山頂鵷雛兒”一句可知，爾瞻可能早在萬峰山時就與德申相識了，故極可能追隨他一同南下入黔。另有《示爾瞻禪人(雜偈)》：“靈禽自謂苦無枝，既是無枝不受羈。莫是羽翎生未足，再來林下長些時。”⑥

4. 靈玉禪人。有《付靈玉禪人》：“九龍笑倒到平城，拄杖斷作兩三根。撞著南城報恩子，分付一根如是行。”⑦由“九龍笑倒到平城”一句可知，德申在九龍山、平越開法時靈玉禪人均伴隨左右。

5. 述中合舜。生於天啟元年辛酉（1621），據民國《貴州通志》：

> 蜀之順慶戴氏子，久參燕居申和尚印證。僦居行化於平越之松平，後開黃平雲居。未就，出寓陽寶山。康熙癸亥三月初三圓寂，黃平僧俗慕師道，行迎靈骨回雲居建塔藏焉。世壽六十三，僧臘不記。⑧

① （清）德申說，合哲等編:《雲山燕居申禪師語錄》卷六，《嘉興藏》第四十冊，第 101 頁中欄。
② （清）德申說，合哲等編:《雲山燕居申禪師語錄》卷六，《嘉興藏》第四十冊，第 101 頁下欄。
③ （清）德申說，合哲等編:《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第 106 頁上欄。
④ （清）德申說，合哲等編:《雲山燕居申禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第四十冊，第 109 頁下欄。
⑤ （清）德申說，合哲等編:《雲山燕居申禪師語錄》卷六，《嘉興藏》第四十冊，第 101 頁中欄。
⑥ （清）德申說，合哲等編:《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第 104 頁上欄。
⑦ （清）德申說，合哲等編:《雲山燕居申禪師語錄》卷六，《嘉興藏》第四十冊，第 101 頁下欄。
⑧ （民國）劉顯世修，楊恩元纂：民國《貴州通志》人物志卷七，民國三十七年（1948）鉛印本，第 38 頁下。

有《付述中禪人》："槖林不去已多年，似此禪和亦可傳。況復胸中解開口，其行不獨走黔滇。"[①]由"其行不獨走黔滇"一句亦可知，述中合舜多活躍於黔滇兩地。

6. 赤幡幢。早年在黎峨三教寺禮太和剃染，後跟隨疎能法師習講，依山暉和尚圓具，得燕居印可後開法於黎峨未佛。有《付赤幡禪人》："佛法人情有萬殊，等閒勘破覺狂疏。圓通寺裏親相委，不似蒙童讀梵書。"[②]由"圓通寺裏親相委"一句可知，在燕居開法圓通寺時二人就已相識。

7. 石琴聞。蜀鄰邑人，開法於開州輔德。十三歲時辭別親人，在銅梁東山脫白處學道。初學禪於山暉行浣，後得德申印可。有《付石琴禪人》："雲長殿裏炙吾儕。共識參差泥土壞。十四年前分付汝，今朝特地起風雷。"[③]

8. 渾樸聖。巴州趙氏子，開法於武岡雲山勝力寺。燕居去往南嶽埽懷讓之塔時，曾付其衣拂，令他代為上堂。有《付渾樸禪人》："九龍嘯月臥雲岊，拈起吹毛看布衫。我把剎竿分付汝，牛頭馬尾視風幌。"[④]由"九龍嘯月臥雲岊"一句可知，早在燕居開法九龍山時，渾樸聖就已經追隨他了。有渾朴禪人請燕居自贊："凡所有相，皆是虛妄。況復傳來，脫在紙上。且道還有不虛妄者麼？月中桂魄非顏色，影入清江略見些。"[⑤]

9. 十虛竺。開法於湖南武攸雲山別雲峰。有《付十虛禪人》："與我同行三十年，就中底事已昭然。雖將慧命親交汝，密著無言把戒傳。"[⑥]由"與我同行三十年"一句可知十虛竺跟隨燕居的時間並不短，極有可能始於在燕居開法黔地之時。

10. 鐵梅珍。蜀南隆昌陳氏子，開法於清鎮九龍。早年居平越府準提菴，後禮無無披剃。無無，可能即德申法嗣無無禪人。有《付鐵梅禪人》："佛法何如此日頹，源流拂子竟成堆。知君不是妖狐種，徹骨驚回逐大梅。"[⑦]

鐵梅珍禪師有法嗣三人：貴築中興迥然明月、習安石佛浮月福海（又作浮月佛海）、清鎮普化古月明濟。迥然明月，黃州曾氏子，早年在黔地寶臺山薙染，次依語嵩傳裔圓具，後得鐵梅印可。浮月福海，清鎮劉氏子，早年在城觀音閣禮智融披剃，次依天湖具足，後得鐵梅印可。古月明濟，蜀之彭氏子，早年寓黔清鎮叢林寺，禮慧融披剃，後參鐵梅印可。

此外，民國《清鎮縣志稿》有"鐵梅禪師"條：

> 相傳即明末梅御史。南京陷，去官，至縣屬九龍山為僧。壽百餘歲，無疾而逝。嘗畜一白騾，亦死。山民自滇歸者，見其來，白騾倩。寄語其徒為檢臥室內雙履。後巡撫慕天顏為建一坊，曰雲天禪寺。又一訪函云："雲天寺僧鐵梅，康熙間坐脫於寺。相傳坐脫之日，寺佃某往貿鎮西衛，歸途遇僧，草履倚仗語某佃曰：'予將由此取道赴滇朝，山寺中庫藏鑰匙置佛殿龕中，臨行忘告徒輩，爾歸草之。'某佃至寺，而僧己（已）於是日黎明圓寂。舉所屬（囑）以告諸徒，如其言，往取之，果

① （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷六，《嘉興藏》第四十冊，第 101 頁下欄。
② （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷六，《嘉興藏》第四十冊，第 102 頁上欄。
③ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷六，《嘉興藏》第四十冊，第 102 頁上欄。
④ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷六，《嘉興藏》第四十冊，第 102 頁上欄。
⑤ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷六，《嘉興藏》第四十冊，第 103 頁中欄。
⑥ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷六，《嘉興藏》第四十冊，第 102 頁中欄。
⑦ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷六，《嘉興藏》第四十冊，第 102 頁中欄。

不爽雲。”[①]

當地人認為鐵梅來頭不小，他本姓梅，在南京任禦史，因兵變逃至九龍山落髮為僧。但書中另有文人劉闇所撰《鐵梅傳》：

> 鐵梅和尚，不知何許人，亦不詳其姓氏。清初徒步來縣，建寺於舊三區之九龍山，繼至八區之茅坡。以其地山高路曲，僅有樵跡，遠勝九龍山，乃於山上建雲天寺，擕徒居焉。蒔花種樹、闢潭鑿井，築亭其間。喜為詩，順治初與黔撫慕天顏時相唱和。著有梅花詩百首，詞句蒼涼，蓋抱故宮《黍離》之隱痛者也。詩已散佚，僅邑人丁澤安步韻之作尚存。所植杉梓，至今隱蔽天日，大可合圍。康熙間始坐化，壽百餘歲，無疾而逝，葬於寺前，墓塔猶在。人以其能文學，遂相傳為明之翰林官禦史，梅姓，南京陷乃去官隱於僧雲。[②]

可知鐵梅的身世成謎，但因擅文學，所作多有家國興亡之悲，又與官宦相唱和，當地便流傳出“梅御史”的傳說。鐵梅與雲天寺等廟宇的建立關係密切，因此他的到來早於燕居，并在周邊一帶頗有影響。故“鐵梅珍”一名可能是燕居刻意取之，以示對鐵梅的敬重，對弟子的勉勵。

（二）以楚為中心

在康熙元年壬寅（1662）到康熙十七年戊午（1678）年間，燕居主要弘法於楚南。主要弟子如下：

1. 雲樹合知。貴築李氏子，幼年時在麥新永興庵依映月老宿薙髮，在燕居開法陽寶山時受其教誨。燕居沒後，雲樹合知繼任湖南武攸雲山勝力寺，為雲山系第二代。他除演說佛法外還擅講老莊，以至萬壽宮道士皆聞其名。有《付雲樹禪人》：“不特雲山噉雨華，又能乘興泛魚槎。絲綸一把親交，汝釣盡長江赤尾巴。”[③]由“不特雲山噉雨華”一句，可知其常年身處雲山。又有《示雲樹禪人》：“汝是何方小鳳兒，秪因短翮兩相期。隨緣竹澧無他徙，一日翱翔便出岐。”[④]有雲樹禪人請燕居自贊：“水長船高，泥多佛大。忽地展開，令人驚詫。且道驚詫箇什麼？眉毛吞卻，須彌盧眼光，爍破四天下。”[⑤]

雲樹禪人有法嗣：維常恒、藏言語、鐘遠引、豁聆聰、玄白一、如水潔、印瓶曜、鐘醒聲、滿足戒、舟如橋、巨可玖、嗣貞瑞、鏡徹聖、戟庵晟、法昌興、升達上、歸一心、拙同柱、石庵立、翼如亨、玉莖、襲靈慧、曉堂來、尼利貞元、尼慶慈智、丞如卿任居士、弼如相辛居士、煥庸中程居士、瑍如璁程居士、徹極元陸居士、二如圭丁居士、純修善人。其中鐘遠乾引繼任勝力寺席位，為雲山系第三代。

勝力寺雲山系之法脈不絕，延續至今：

① 佚名：《清鎮縣志稿》卷十，民國三十七年（1948）鉛印本，第 16 頁下。
② 佚名：《清鎮縣志稿》卷十，民國三十七年（1948）鉛印本，第 23 頁上—第 23 頁下。
③ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷六，《嘉興藏》第四十冊，第 102 頁中欄。
④ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第 104 頁上欄。
⑤ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷六，《嘉興藏》第四十冊，第 103 頁中欄。

表 1.1 勝力寺雲山系法脈傳承

<table>
<tr><th>法名</th><th>雲山系代</th><th>生卒年</th><th>法派</th></tr>
<tr><td>燕居德申</td><td>第一代</td><td>1610-1678</td><td rowspan="16">燕居德申立：
德合乾坤，陶冶洪鈞，彌綸法界，萬古一心。</td></tr>
<tr><td>雲樹合知</td><td>第二代</td><td>1639-1709</td></tr>
<tr><td>鐘遠乾引</td><td>第三代</td><td>1680-1773</td></tr>
<tr><td>汰凡坤祖</td><td>第四代</td><td>1728-1780</td></tr>
<tr><td>弗器陶賢</td><td>第五代</td><td>1739—1786</td></tr>
<tr><td>嗣裔鑄相</td><td>第六代</td><td>1741-1808</td></tr>
<tr><td>一元洪鏡</td><td>第七代</td><td>1744-1813</td></tr>
<tr><td>續燈鈞照</td><td>第八代</td><td>1756-1796</td></tr>
<tr><td>應徹彌亮</td><td>第九代</td><td>1768-1833</td></tr>
<tr><td>玉蘭綸琢</td><td>第十代</td><td>1790-1835</td></tr>
<tr><td>如瑞法朗</td><td>第十一代</td><td>1809-1851</td></tr>
<tr><td>福田界藍</td><td>第十二代</td><td>1830—1898</td></tr>
<tr><td>登岸萬皈</td><td>第十三代</td><td>1843-1919</td></tr>
<tr><td>慈齋古仁</td><td>第十四代</td><td>1889-1938</td></tr>
<tr><td>開亮一光</td><td>第十五代</td><td>1865-1927</td></tr>
<tr><td>伏神心浩</td><td>第十六代</td><td>1905-2000</td></tr>
<tr><td>麒伶智瞿</td><td>第十七代</td><td>1914-1991</td><td rowspan="3">慈齋古仁立：智祖玄宗，星應鹹欽。通賢聖理，妙旨無窮。傳燈海印，梵演大乘。景興綿道，正直昌明。光輝運性，高順延真。覺根定相，俊傑觀森。</td></tr>
<tr><td>無礙祖意</td><td>第十八代</td><td>1923-1991</td></tr>
<tr><td>脫業玄妙</td><td>第十九代</td><td>1928-2022</td></tr>
</table>

2.雪林梅。渝州桂溪人，開法於武岡金城山。有法嗣在邇道禪師，西蜀渝州桂溪人。在邇道曾在德申門下充任侍司、巾瓶等職，後因聽說雪林梅道行高深而離開雲山參拜他。在邇道得雪林梅印可後，繼住武岡金城山。有《付雪林禪人》：“春日偕遊興未終，密雲彌覆暗長空。殷勤欲攪西江水，一棒攔腰起臥龍。”[①]

3.隱隱選。渝州桂谿吳氏子，開法於武岡蟠龍如是院。早年“徧參叢席”，後得燕居印可。有《付隱隱禪人》：“十年前在頭顱打，今日方知腳底疼。不獨此身兼大有，都盧一座鐵山橫。”[②]另有《勉隱隱禪人》：“小小青蛇滿肚機，啣珠何必淚雙啼。許多按劍誰先委，推倒禪床孰與齊。”[③]

4.若愚敏。新安吳氏子，開法於武岡雲濟。曾有僧人向燕居請益，燕居說：“妄無自性，全體即真，當處滅盡。你喚甚作妄念？”若愚敏於言下頓悟。有《付若愚禪人》：“既識此中無剩語，文字何須用火焚。今日拈來分付汝，教人莫厭理殘經。”[④]有若愚禪人請燕居自讚：“凡所有相，皆是虛妄。凡所有相，非是虛妄。離卻是非，眼睛也像，眉毛也像，耳朵也像，鼻子也像。且道像那一箇？像那六祖下第三十六世的燕居和尚。”[⑤]

5.冰月鏡。湖南武攸吳氏子，開法於湖南武攸鳳凰山。有《付冰月禪人》：“古鏡重輝不計年，胡來漢現印三玄。今朝分付冰輪子，體用全彰續正傳。”[⑥]

6.睦瞿固。開法於湖南武攸梅山聖林寺。有《付睦瞿禪人》：“剃除鬚髮類

① （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷六，《嘉興藏》第四十冊，第 101 頁下欄。
② （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷六，《嘉興藏》第四十冊，第 101 頁下欄。
③ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第 104 頁上欄。
④ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷六，《嘉興藏》第四十冊，第 101 頁下欄。
⑤ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷六，《嘉興藏》第四十冊，第 103 頁中欄。
⑥ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷六，《嘉興藏》第四十冊，第 102 頁中欄。

毘盧，不屑留髮假丈夫。要做金毛獅子吼，驚天動地走妖狐。”[1]

7. 穎悟禪人。有《付穎悟禪人》：“眼底眉頭盡放光，惟餘鼻孔慢昂藏。梅坪果子多年熟，拈向弘山分外香。”[2]由“梅坪果子多年熟”一句，可知其主要活躍於梅坪聖林寺。

8. 了拙圓。新安人，開法於湖南永之零陵縣石蓮山。有《付了拙禪人》，但偈文今佚。

9. 憩菴月。湖南永州東安縣蔣氏子，開法於湖南永州東安縣圓峰。《燕居語錄》中未收付偈。

10. 瞿默禪人。《燕居語錄》中未收付偈。由《示瞿默知客》：“意在吾儕立志豪，兩番親值口叨叨。雲山止水隨君住，莫使禪門太寂寥”[3]可知瞿默活躍於雲山勝力寺，並在寺中擔任知客一職。

11. 予璞符。西蜀重慶魏安人，開法於湖南武攸桂山福慧院。有《付予璞禪人》：“咬人狗子不張牙，白日無心吠落霞。夜半賊來著一口，惡聲不止護三家。”[4]

（三）其他法嗣

燕居德申的部分法嗣沒有留下太多記錄，以致其身家與事跡皆不得而知。包括：無無、窮盡、解空、映雪、古平、遜嶽、飲光、懷素、玄覺、嵩江、得心禪人、淡月、良知、緝燈、師瞿、大有、繼然、印傳、三有、月林、彧（一作棫）菴禪人、福田、慈舟、宗旨、東旭、穩菴(舊號松月)、頂明、學明、煥然、最勝、息機、玉東昺。

有的僧人曾與燕居有過短暫的師徒關係，如：威陽華嚴長靈祐禪師，荊州胡氏子。他在亂世中入伍為兵，行軍入黔，二十七歲時有出塵之想，於是在九龍山雲天寺皈依了燕居。[5]但長靈最終依止了西山語嵩和尚，並得語嵩之徒嵩眉海禪師印可，之後開法華嚴寺、臥雲寺，繼而周遊楚地。

此外，德申還曾為一些僧人薙染、授戒。燕居為其薙染的有：雒源中興嗣燈胤禪師，金川劉氏子，為密行寂忍法嗣。[6]當初嗣燈圓胤聽說破山歸川，住梁山太平禪院，便前往拜見。彼時燕居先一步拜入破山門下，所以嗣燈抵達萬峰後“至堂中，禮燕居和尚。賜法名圓胤，字嗣燈，執事巾瓶。”[7]在江安蟠龍寺解制後，嗣燈又“隨燕和尚于川之西北行止數年，烽煙臨川，辟居九支山，別燕和尚，隨體和尚住鎮雄寨。”[8]燕居為其授戒的有：衡州開峰密行寂忍禪師，滇宜良縣穀氏子，為破山法嗣。密行名聲漸隆時，“滇黔尊宿謂予（密行）力量過人，皆欲致我於座下。”[9]可這樣的密行對德申依然非常尊敬，稱其為“大師”：

> 適燕居大師來山，予即隨至新漆受戒。圓戒日，予合掌跪地次，有居士來予前作禮，予與一掌拓開居士，向大師道：“今日一會，止有一

① （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷六，《嘉興藏》第四十冊，第 102 頁下欄。
② （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷六，《嘉興藏》第四十冊，第 102 頁下欄。
③ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第 109 頁上欄。
④ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷六，《嘉興藏》第四十冊，第 102 頁中欄。
⑤ （清）如純：《黔南會燈錄》卷七，《卍新纂大日本續藏經》第八十五冊，第 258 頁下欄。
⑥ （清）通醉：《錦江禪燈》卷十二，《卍新纂大日本續藏經》第八十五冊，第 184 頁下欄。
⑦ （清）寂忍說，明廣、明珍等編：《密行忍禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第三十八冊，第 916 頁下欄。
⑧ （清）寂忍說，明廣、明珍等編：《密行忍禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第三十八冊，第 916 頁下欄。
⑨ （清）寂忍說，明廣、明珍等編：《密行忍禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第三十八冊，第 913 頁上欄。

個戒子，予聞傳語。”居士曰：“合取狗口。”一日入室，大師曰：“竿頭絲線從君弄，不犯清波意自殊，那裏是不犯處？”予拂袖出，索筆書偈，呈大師曰：“漁父垂絲釣，江頭惡浪高。本來空寂寂，那怕犯波濤。”大師改“寂寂”作“寂寞”。予拜而出。[①]

不過，密行寂忍最終還是“機投雙桂老人”[②]。

綜上所述，燕居廣開門庭，收納法嗣，并能夠在諸多求法者中慧眼識珠，選擇資質上佳者傳授正法，續佛明燈。

二、燕居德申的護法居士

佛教將居士分成兩類，一類指錢財富裕者，一類指在家修行者：“居士有二，一廣積資產，居財之士，名為居士；二在家修道，居家道士，名為居士。”[③]實際上二者兼備者亦不在少數，在家居士也可按階層再分為平民居士與士大夫居士。居士對佛教的影響是多方面的，首先，居士為僧人提供了物質支持與權利庇護；其次，他們與僧尼的交往促進了儒釋互動，提升了整體文化水平；最後，居士身體力行地推廣佛教，擴大了佛教的影響力。如牛頭宗最初籍籍無名，官宦李德裕撥款建塔、文人劉禹錫撰記名篇等舉動大大推動了此一禪宗脈系的發展。[④]另一方面，士大夫對佛教的親近也體現出他們對傳統儒學規定的社會責任的逃避，從而轉向宗教尋找精神依托。

居士佛學至明代達到鼎盛，“禪悅”一度成為“明季士大夫風氣也。”[⑤]明王朝覆滅後，一些遺老不願出仕清廷，更是以剃髮為僧的方式明志。但明代後期最值得注意的現象是，吳疆發現，先出現了發生於士大夫群體的“禪學熱”，再出現了發生於僧人群體的禪宗復興。二者的關係相當微妙，士大夫因手握世俗權利而對僧人在物質層面上占有優勢，在精神上，那些熱衷禪學的文人因自身文化修養更高而自認勝出家僧人一頭，“這些具有禪學精神的文人不僅貶低那些文采遜色的僧人，而且在與僧人交流的過程中有意顯擺禪機（the spirit of spontaneity)，時常以禪師自居。”[⑥]他們以機鋒論辯的方式挑戰僧人，證明自己的禪學水平，若大獲全勝則得意洋洋甚至倨傲不恭，這使僧人相當苦惱。燕居住雲山時，“有一居士來，奈何以文章餂我（指燕居）”[⑦]。丈雪初住禹門時，也遭到了何太鯤的言語譏刺，以致歸隱山中，輯錄詩作度日。或許是因為這個原故，語嵩傳裔告誡弟子“不可入筵席中，對官宰、檀越等人妄談佛法。”[⑧]面對這個情況，燕居儘量不主動同世俗中人談論佛法，但當有居士發起挑戰時，燕居也能精準捕捉對方話語中的漏洞，以連珠妙語使對方敗下陣來。

多年弘法使燕居收穫了一批追隨者，他的護法居士分為兩類：一類是得燕

① （清）寂忍說，明廣、明珍等編：《密行忍禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第三十八冊，第 913 頁上欄。
② （清）通醉：《錦江禪燈》卷十，《卍新纂大日本續藏經》第八十五冊，第 173 頁中欄。
③ （隋）慧遠：《維摩義記》卷一，《大正新脩大藏經》第三十八冊，第 441 頁中欄。
④ 潘桂明：《中國居士佛教史》，北京：中國社會科學出版社，2000 年，第 372—373 頁。
⑤ 陳垣：《明季滇黔佛教考（外宗教史论著八种）》，石家莊：河北教育出版社，2001 年，第 333 頁。
⑥ [美]吳疆：《禪悟與僧諍：17 世紀中國禪宗的重構》，北京：中華書局，2023 年，第 47 頁。
⑦ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第四十冊，第 113 頁中欄。
⑧ （清）語嵩說，佛宗、佛柱等編：《語嵩禪師語錄》卷四，貴陽文通書局民國二十一年（1932）鉛印本。

居付偈印可的在家居士，他們與燕居是正式的師徒關係；一類是與燕居交善的武將、文人、遺老等人物，他們在地方上素有威望，並對佛法顯示出極大的興趣。這兩類人在不同程度上給予燕居必要的生存與發展的支持，燕居也以演說佛法的形式為他們提供了一個精神避難所。

（一）付法居士

1.尼自真禪人。即閔自貞，又稱閔自真道人，為慶陽王馮雙禮之妃。燕居多次寫示偈開示她，有《示自真閔道人（慶陽妃）》："孤根著地暖先回，怕甚寒霜雪壓來。且喜今朝天色好，枝枝放出老黃梅。"①《示自真閔道人》："根器從來別，何妨酒肉場。眉間光燦爛，鼻下口郎當。吸盡西江水，掀翻曲彔床。丈室容師子，微塵露法王。鎮靜高樓上，胡笳一韻長。"②

2.馬寶。又稱馬三寶，字城璧（一作壁），平凉府隆德县人。先後依附過張獻忠、南明朝廷、孫可望、李定國、李自成。順治十六年（1659）依附吳三桂，康熙十二年（1673）隨吳三桂反清，領兵攻打湖南、江西。吳三桂死後馬寶擁護其孫吳世璠，并攻打四川多地。③馬寶最後的結局眾說紛紜，或云降清被磔，或云戰死沙場，或云隱姓埋名無疾而終。

有《付城璧馬居士》："巨口無心太極渾，大千沙界作丸吞。如來寶劍親相委，任是鍾馗也掉魂。"④馬寶為安定伯時，曾請燕居住麥新太平禪院，並就寺中結制請其上堂。燕居與馬寶的交集以在麥新時為多，有《寄城璧馬居士》："挺特男兒沒量大，何須問道口怦怦。將軍說法如天倒，豈與尋常較重輕。"⑤《寄城璧馬居士》："氣宇天然別，相逢休話難。吹毛山嶽震，打地骨毛寒。但用哪吒手，能令邊塞安。始知親切處，遍界沒遮闌。"⑥另有《復城璧馬居士書》（附兩封二來信）。

馬寶雖為武將，驍勇善戰，但於法理上也頗具慧根。《綠蘿恒秀林禪師語錄》中有《復壽官保城壁馬檀越》：

> 山埜在萬峰時，耳食威名嚮往十有六年矣。及壬辰萍寄阡陽，為武陵楊公所留。相去麾幢僅百里，不獲一覲龍光為歉。後晤燕和尚，備道護法，留心此事，時有所得。山僧深為助喜信乎。無始以來，慧燈不昧，照耀今古，非尋常根器可同日而語也。昨接來教，字字似從拈花微笑處融會而來。雖然礙處非墻壁，通處沒虛空，護法應久徹此理也。待躬謁戟門把手一笑。⑦

恒秀發林禪師，為雲幻印宸法嗣。當他拜訪德申時，燕居對馬寶推崇備至，而恒秀本人也認為馬寶根器不俗。此外，馬寶與山暉禪師亦多有往來，其語錄中收入兩封《復馬尚公》。

3.劉茂遐，字玄初（一作元初），蜀地諸生。初為蜀王劉文秀幕客，蜀平後依附平西王吳三桂。劉玄初在吳三桂幕中時曾多次為其進言獻策，皆精妙，但

① （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第105頁上欄。
② （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第107頁中欄。
③ 佘貴孝編著：《固原歷史名人》，銀川：寧夏人民出版社，2008年，第95—97頁。
④ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷六，《嘉興藏》第四十冊，第103頁上欄。
⑤ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第107頁上欄。
⑥ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷五，《嘉興藏》第四十冊，第100頁下欄。
⑦ （清）發林說，光悠等編：《綠蘿恒秀林禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第三十六冊，第554頁上欄。

大多未被採用。《清朝野史大觀》卷五《清人軼事》中“劉玄初”一條有詳細記載：

> 癸丑，閩粵二王皆上書，請解職東歸。吳世子應熊使人啟平西，曰：“朝廷久疑王。今二王皆有辭職疏，而王獨無，朝廷之疑愈深。速拜疏發使來，猶可及也。”平西命玄初具稿，玄初曰：“上久思調王，特難啟口。王疏朝上，而夕調矣。彼二王辭者自辭，王永鎮雲南，胡為效之耶？不可。”平西怒曰：“予疏即上，上必不敢調予，具疏所以釋其疑也。”怒劉，出為監井提舉。未幾，有貴州之變，三桂思玄初言，以之留守學士。至夷陵，駐兵松滋，三月不進。玄初上啟曰：“愚計此時當直搗黃龍而痛飲矣，乃阻兵不進，河上消搖，坐失機宜，以待四方之兵集，愚不知其為何說也。意者王特送諸大臣入朝為王請乎？諸大臣辱國之臣，救死不暇，烏能為王請也？若曰待世子歸乎？愚以為朝廷甯失四海，決不令世子返國也。夫弱者與強者鬥，弱者利於乘捷，而強者利於角力；富者與貧者訟，貧者樂於速結，而富者樂於持久。今雲南一隅之地，不足當東南一郡，而吳越之財貨，山陝之武勇，皆雲翔蝟集于荊襄江漢之間。乃案兵不舉，思與久持，是何異弱者與強者角力，而貧者與富者競財也？噫！惟望天早生聖人，以靖中華耳！”平西不報。未幾，玄初亦死。[①]

《燕居語錄》中未收付偈。此外，劉玄初同山暉法嗣野竹福慧禪師亦有來往，野竹住雲南府嵩山禪院時，劉玄初曾請其上堂。在《嵩山野竹禪師錄》中有《壽玄初劉居士》：“須彌不足喻，河嶽豈堪倫。壽等虛空界，此事不須論。嵩山更有一般祝，大道之人何秋春。”[②]《寄玄初劉居士》：“擔折知柴重有由，如何不悟令心憂？尼山若是詞壇客，未必師人十二州。”[③]另有《復玄初劉居士》兩封：

> 手劄三賜，不及一言奉復者，盍山僧短於東劄，非敢疏謾為罪，不知別後道念若何？昨來一帖，方知慕愛未已，但苦於公事耳。然古人有於公事中大得意者，《傳鐙》諸書往往見之，雖公事亦何妨？學道所謂公事之餘喜坐禪，此濟川居士徹證處，非公事時得意，必不出此言也。居士以為何如？[④]

> 又：

> 福星當位，德音遠聞。彈丸地上，握靈蛇者幾人，而護持佛法者亦又幾人。居士居是任，不獨為祥為瑞，亦使見聞快意，敬信仰慕。但恨法社羈身，不得與居士密邇，說仝條生仝條死於三生石上耳。何時買舟

① 小橫香室主人：《清朝野史大觀》卷五《清人逸事》，上海：上海書店，1981 年，第 31 頁。
② （清）福慧說，洪希等編：《益州嵩山野竹禪師後錄》卷八，《嘉興藏》第三十三冊，第 463 頁下欄。
③ （清）福慧說，宗宏錄，宗上、宗堅仝編：《嵩山野竹禪師語錄》卷九，《嘉興藏》第二十九冊，第 131 頁上欄。
④ （清）福慧說，宗宏錄，宗上、宗堅仝編：《嵩山野竹禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第二十九冊，第 124 頁下欄。

過昆明，以晤言消此渴塵乎。臨楮悵悵，不勝神溯。[①]

可見劉茂遐時為公事所擾，無暇顧禪，但學禪之心卻沒有放下。

4. 李合麟。字之驊，貴陽人。原宦襲，後棄儒學佛。其著作有《蔚堂草》一帙，其中附有《逃禪集》，《黔南會燈錄》中收入雜偈兩首。[②]

《燕居語錄》中未收付偈。

5. 米琦，號二岳居士，安化人。米璁之兄，米瑛之弟，父親為忠義公米壽圖，明末時殉難，此後米瑛與米琦隱居不仕。曾任貴西道，後在吳三桂麾下任中書給事。米琦、米璁兩兄弟與遺老錢澄之交好，錢澄之有詩《贈米二岳三岳自滇回寓居漢口》："米家兄弟奇男子，萬里生還天盡頭。白首泥塗逢漢口，青春劍佩憶端州。豹城異代家難認，馬革當年志已休。看爾窮途攜累重，不堪憔悴楚江秋。"[③]此外，米家兄弟還同與戶部員外陳璠交好，而米琦與之尤為親密。陳璠說："二岳與予交十五年，經綸滿腹，稱為畏友。"

有《付二岳米居士(貴西道)》："三教猶如一甕然，惟君擊破海中天。蘆花淺水非遊戲，要獲金鱗巨浪前。"[④]

6. 米璁，字若惕，號三岳居士，安化人。官順寧太守："順治十六年知府事。時滇初定，當兵燹之餘，璁操嚴政潔，悉力為民掩骼埋胔，捐金賑粥。置育賢義學，教民子弟。復修遠近津梁，士民咸感其德祠祀之。"[⑤]米璁作為一代清官名載史冊，民國《順寧縣志》有傳；並在文學上頗具造詣，有碑文《育賢館碑記》、詩作《鳳慶犀牛詩》《登蜢蟲嶔岩》《秋日邀諸子游黃平鼓臺山》傳世。

有《付三岳米居士(順寧太守)》："心法傳來十六載，籌君或恐忽其裁。源流不是輕相許，未若黃裴退得來。"[⑥]另有《慰若惕米居士》："適聞病至篤，病中歌且狂。唯君有傲骨，雖病亦無妨。直向此中空磊落，無煩瘥病覓奇方。叱豎子，入膏肓，等閒拈杖打醫王。"[⑦]

7. 李相如，臨安太守。有《付相如李居士(臨安太守)》："麥新一日喜聞鐘，遂把從前入夢中。彼此既知宜杜口，傳來一紙要流通。"[⑧]他與黃元申、吳季子交好，燕居有《復黃李吳三居士書》。此三人亦與山暉有所來往，《山暉禪師語錄》有《與李相如黃元申吳季子居士》。

8. 汪牧鯤，陵武邑宰。有《付牧鯤汪居士》："偽有源流謂某傳，真返無紅紙半邊。此偈分明付授爾，不將付字得人嫌。"[⑨]另有《示牧鯤汪居士》："早晚幾句零星語，切忌逢人莫錯舉。有人問爾解何宗，報道茆坡破椅子。"[⑩]以及《勉牧鯤汪居士》："正務之餘來此讀咒，咒得不溜將卷一覆。覆而復開眉頭一皺，那來這樣淡不過的語言，令人讀得皮黃鵠瘦。呵呵，從上許多沒量大人，掛冠歸來入我門中，一一歷過，載在傳燈，永貽諸後。"[11]

---

① （清）福慧說，宗宏錄，宗上、宗堅仝編：《嵩山野竹禪師語錄》卷九，《嘉興藏》第二十九冊，第124頁下欄。
② （清）如純：《黔南會燈錄》卷七，《卍新纂大日本續藏經》第 85 冊，第 257 冊下欄。
③ （清）錢澄之：《田間集》詩集卷十六，清康熙（1662—1722）刻本，第 7 頁上。
④ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷六，《嘉興藏》第四十冊，第 103 頁上欄。
⑤ （清）党蒙修：光緒《續順寧府志稿》卷二十一，清光緒（1871—1908）刻本，第 27 頁上。
⑥ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷六，《嘉興藏》第四十冊，第 103 頁上欄。
⑦ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第 107 頁中欄。
⑧ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷六，《嘉興藏》第四十冊，第 103 頁上欄。
⑨ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷六，《嘉興藏》第四十冊，第 103 頁上欄。
⑩ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第 107 頁上欄。
11 （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第 107 頁中欄。

汪牧鯤還同山暉禪師往來，山暉有《寄汪牧鯤》："解後卯陽每歎奇，逍遙只以死為期。餘留在越君還遠，那得重逢論昔時。"①山暉法子野竹福慧有《仝汪牧鯤夜坐得樓字》："石壺傾苦茗，竟日坐山樓。雨過苔衣溼，雲生竹戶幽。相逢萬裡外，談笑五谿頭。莫問平生事，千峰已莫秋。"②

9. 陳昱明，生平不詳。有《付昱明陳居士》："拍天伎倆頭頭隔，放下狂心處處通。斗大圖書分付汝，印泥印浮水印虛空。"③陳昱明與破山海明法嗣靈隱印文禪師亦有交往，據《靈隱文禪師語錄》記載，辛丑年（1661）十一月十五日，譙艷鹿、竇玄朗、陳昱明、蔡鰲峰等人請靈隱印文住貴州竇堡觀音禪院，並請上堂。

10. 程紫石，安南衛。《燕居語錄》中未收付偈。程紫石與月幢徹了法嗣善權達位禪師亦有交往，《善權位禪師語錄》中有《送安南衛紫石程護法》："閒來訪我道，撫掌呵呵笑。桃李花並開，拈起呈微妙。"④

11. 張辰樞，生平不詳。有《付辰樞張居士》："斫額求人第一機，秖因隔遠兩相期。仲尼殿裏親相囑，一領麤袍作信衣。"⑤

此外，燕居的付偈居士還有朱若梅、馬遇良、張翼星、朱三極、彭毅弘、汪道者。以上諸人生平均不詳。

綜上所述，燕居所有法嗣情況如下表：

表 1.2 燕居法嗣表（出家僧尼）

法名	籍貫及俗姓	住地	法嗣	文獻來源
爾瞻	不詳	不詳	不詳	《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》
林（靈）璧合喆	西蜀隣水胡氏子	滇南商山文殊寺	不詳	《新創別云峰祖庭記》《五燈全書》《燕居語錄》
雪林梅	渝州桂溪	武岡金城山	在邇道	《新創別云峰祖庭記》《五燈全書》《燕居語錄》
無無	不詳	不詳	不詳	《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》
窮盡	不詳	不詳	不詳	《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》
靈玉	不詳	不詳	不詳	《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》
心燦	不詳	不詳	不詳	《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》
述中合舜	蜀之順慶戴氏子	黃平雲居寺	不詳	《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》《黔南會燈錄》《貴州通志》
福田	不詳	不詳	不詳	《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》

① （清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》卷十，《嘉興藏》第二十九冊，第 75 頁中欄。
② （清）福慧說，宗宏錄，宗上、宗堅仝編：《嵩山野竹禪師語錄》卷十三，《嘉興藏》第二十九冊，第 151 頁中欄。
③ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷六，《嘉興藏》第四十冊，第 103 頁上欄。
④ （清）達位說，大悅等編：《善權位禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第三十九冊，第 926 頁上欄。
⑤ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷六，《嘉興藏》第四十冊，第 103 頁上欄。

隱隱選	渝州桂谿吳氏子	武岡蟠龍如是院	不詳	《五燈全書》《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》
若愚敏	新安吳氏子	武岡雲濟	不詳	《五燈全書》《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》
解空	不詳	不詳	不詳	《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》
映雪	不詳	不詳	不詳	《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》
古平	不詳	不詳	不詳	《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》
慈舟	不詳	不詳	不詳	《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》
月林	不詳	不詳	不詳	《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》
遜嶽①	不詳	不詳	不詳	《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》
赤幡幢	不詳	黎峨未佛	不詳	《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》《黔南會燈錄》
石琴聞	蜀鄰邑人	開州輔德	不詳	《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》《五燈全書》《錦江禪燈》
飲光	不詳	不詳	不詳	《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》
穩菴(舊號松月)	不詳	不詳	不詳	《燕居語錄》
渾朴聖	巴州趙氏子	武岡雲山	不詳	《五燈全書》《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》
懷素	不詳	不詳	不詳	《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》
雲樹合知	貴筑李氏子	湖南武攸雲山勝力寺	維常恒等②	《五燈全書》《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》
予璞符	西蜀重慶魏安人	湖南武攸桂山福慧院	不詳	《五燈全書》《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》
東旭	不詳	不詳	不詳	《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》
宗旨	不詳	不詳	不詳	《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》
冰月鏡③	武攸吳氏子	湖南武攸鳳凰山	不詳	《五燈全書》《燕居語錄》
玄覺	不詳	不詳	不詳	《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》
十虛竺	不詳	湖南武攸雲山別云峰	不詳	《五燈全書》《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》

① 王路平在《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》中錄作“孫嶽”。
② 維常恒、藏言語、鐘遠引、豁聆聰、玄白一、如水潔、印瓶曜、鐘醒聲、滿足戒、舟如橋、巨可玖、嗣貞瑞、鏡徹聖、戢庵晟、法昌興、升達上、歸一心、拙同柱、石庵立、翼如亨、玉莖、襲靈慧、曉堂來、利貞元、慶慈智、任如卿、弼如相辛居士、煥庸中程居士、琰如璁程居士、徹極元陸居士、二如圭丁居士、純修善人。
③ 王路平在《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》中錄作“水月”。

鐵梅珍	蜀南隆昌陳氏子	清鎮九龍	逈然明月、浮月福（佛）海、古月明濟	《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》《錦江禪燈》《黔南會燈錄》
彧（棫）菴	不詳	不詳	不詳	《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》
得心	不詳	不詳	不詳	《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》
嵩江	不詳	不詳	不詳	《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》
睦瞿固	不詳	湖南武攸梅山聖林寺	不詳	《五燈全書》《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》
淡月	不詳	不詳	不詳	《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》
良知	不詳	不詳	不詳	《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》
緝燈	不詳	不詳	不詳	《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》
穎悟	不詳	不詳	不詳	《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》
了拙圓	新安人	湖南永之零陵縣石蓮山	不詳	《五燈全書》《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》
師瞿	不詳	不詳	不詳	《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》
大有	不詳	不詳	不詳	《燕居語錄》
繼然	不詳	不詳	不詳	《新創別云峰祖庭記》
印傳	不詳	不詳	不詳	《新創別云峰祖庭記》
憩菴月	永州東安縣蔣氏子	湖南永州東安縣圓峰	不詳	《五燈全書》《新創別云峰祖庭記》
三有	不詳	不詳	不詳	《新創別云峰祖庭記》
頂明	不詳	不詳	不詳	《新創別云峰祖庭記》
學明	不詳	不詳	不詳	《新創別云峰祖庭記》
瞿默	不詳	不詳	不詳	《新創別云峰祖庭記》
煥然	不詳	不詳	不詳	《新創別云峰祖庭記》
最勝	不詳	不詳	不詳	《新創別云峰祖庭記》
息機	不詳	不詳	不詳	《錦江禪燈》
玉東昺	不詳	不詳	不詳	《錦江禪燈》

表 1.3 燕居法嗣表（在家居士）

姓名	**籍貫**	**身份**	**文獻來源**
閔自貞	不詳	慶陽王馮雙禮之妃	《燕居語錄》《新創別云峰祖庭記》
張辰樞	不詳	不詳	《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》
陳昱明	不詳	不詳	《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》《靈隱文禪師語錄》
馬寶（字城璧，一	平涼府隆德县人	武將	《燕居語錄》《綠蘿恒秀林禪師語錄》《山暉禪師語錄》道光《永州府志》

作城壁）			
李相如	不詳	臨安太守	《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》《山暉禪師語錄》
米琦（米二岳）	安化人	貴西道；中書給事	《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》《田間集》
米璁（米三岳，字若惕）①	安化人	順寧太守	《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》民國《順寧縣志》《田間集》光緒《續順寧府志稿》
汪牧鯤	不詳	陵武邑宰	《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》《山暉禪師語錄》《嵩山野竹禪師錄》
朱若梅	不詳	不詳	《新創別云峰祖庭記》《燕居語錄》
馬遇良	不詳	不詳	《新創別云峰祖庭記》
程紫石	不詳	安南衛	《新創別云峰祖庭記》《善權位禪師語錄》
張翼星	不詳	不詳	《新創別云峰祖庭記》
朱三極	不詳	不詳	《新創別云峰祖庭記》
彭毅弘	不詳	不詳	《新創別云峰祖庭記》
汪道者	不詳	不詳	《新創別云峰祖庭記》
劉玄初（名茂遐）	蜀人	幕客	《新創別云峰祖庭記》《嵩山野竹禪師錄》《清朝野史大觀》
李合鱗（字之驊）②	貴陽人	原宦襲，后棄儒學佛	《新創別云峰祖庭記》《黔南會燈錄》

（二）交遊居士

1. 馮雙禮，一作馮雙鯉。陝西綏德人，先後依附張獻忠、孫可望、李定國、南明朝廷。張獻忠死後，他與其他大西主力以大局為重，轉而抗清。孫可望反叛後，李定國聯合他討伐孫可望。後孫可望降清，將西南地區的情況盡數托出。永曆十二年（1658），清軍進軍貴州，馮雙禮與李定國合力抵抗。馮雙禮守鷄公背（在貴陽附近）時為清軍所敗，退入雲南，後被清軍擒獲。今福泉山“伴仙亭”的匾額是他所題。③



圖 1.19 今貴州福泉山伴仙亭④

① 王路平在《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》中錄作“若陽”。
② 王路平在《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》中錄作“之華”。
③ 侯清泉編著：《歷代名人與貴州》，貴陽：貴州人民出版社，2004 年第 191—192 頁。
④ 圖片來自：https://www.meipian.cn/57c06nj2。引用日期：2024 年 11 月 1 日。

馮雙禮做慶陽王時，曾請燕居住平越府福泉禪院。楊太守請上堂時，燕居也提到了馮雙禮：

> “識風鼓動嶸峨走，一根拄杖不離手。昨日曾打慶陽王，今朝又打楊太守。直教赤尾化成龍，不許金毛變作狗。”良久，顧眾云：“會麼？靈山付囑記當時，今日忘之劈脊摟。”卓拄杖一下，下座。①

行浣與馮雙禮亦有交集，《嵩山野竹禪師錄》有載：“因聞和尚（山暉行浣）有慶陽王要住龍門命，又有仁和侯要住開聖命。因束裝與開兄往長松，遇和尚著笠曳杖赴龍門請。慧（野竹福慧）隨行。”②

2.余合秉。慶陽王之妃。燕居有《示合秉余善人(慶陽妃)》：“富貴從來大戲場,不由人意自掄揚。若知世事皆如此,便是真人快活方。”③

3.王于野。諱弘締(又作洪締、宏締),“貴州籍，康熙丙午舉人。”④為語嵩禪師在家弟子，並為其《語錄》作序。曾在西望山山頂的木姜山建永壽寺（又名寒山寺）⑤。燕居與他論說三教，有《于野王居士請益法要》。

4.古其品。重慶梁平人，畫家。據咸豐《興義府志》：古其品“官郎中，從永明王居安龍。馬吉翔求其品畫《堯舜禪受圖》獻孫可望，其品拒不從。吉翔譖於可望，可望杖殺之。今附祀十八先生祠。”⑥古其品忠於南明，因拒不服從馬吉翔諂媚孫可望的計策而被杖殺，清代時被祭祀於明十八先生墓的配殿之中。燕居對古其品有《復虎巖古居士書》。



圖 1.20 今貴州安龍縣明十八先生祠⑦

---

① （清）德申說，合哲等編:《雲山燕居申禪師語錄》卷一,《嘉興藏》第四十冊，第 83 頁中欄。
② （清）福慧說，宗宏錄，宗上、宗堅仝編:《嵩山野竹禪師語錄》卷十四,《嘉興藏》第二十九冊，第 158 頁中欄。
③ （清）德申說，合哲等編:《雲山燕居申禪師語錄》卷七,《嘉興藏》第四十冊，第 105 頁下欄。
④ （清）李德淦修：嘉慶《涇縣志》卷十四，清嘉慶十一年刻（1806）本民國三年（1914）印本，第 43 頁下。
⑤ （清）蕭琯纂：道光《貴陽府志》卷三十六，清咸豐二年(1852)刻本，第 18 頁下。
⑥ （清）鄒漢勛修：咸豐《興義府志》卷七十，清咸豐四年（1854）刻本，第 19 頁下。
⑦ 圖片來自 https://baijiahao.baidu.com/s?id=1800356400463700669&wfr=spider&for=pc。引用日



圖 1.21 今明十八先生祠牌位①



圖 1.22 古其品的牌位②

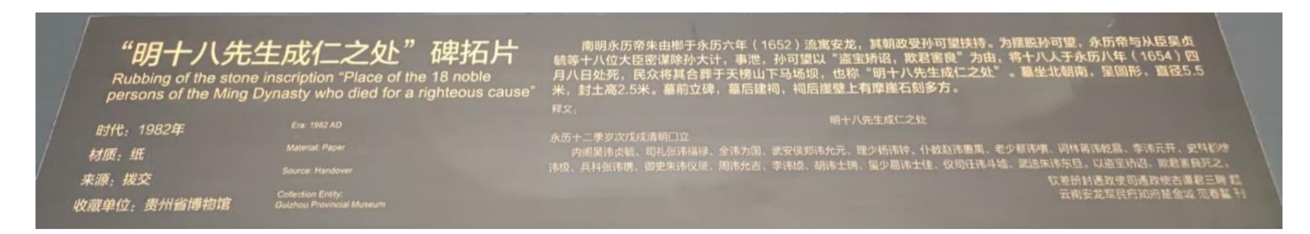


圖 1.23 貴州省博物館藏“明十八先生成仁之處”碑拓片介紹③



圖 1.24 貴州省博物館藏“明十八先生成仁之處”碑拓片④

期：2024 年 10 月 1 日。
① 圖片來自 https://www.douyin.com/。引用日期：2024 年 10 月 1 日。
② 圖片來自 https://www.douyin.com/。引用日期：2024 年 10 月 1 日。
③ 2024 年 3 月筆者拍攝於貴州省博物館。
④ 2024 年 3 月筆者拍攝於貴州省博物館。

5.張明輔。字金沙，晚號古山子。內江人。據嘉慶《內江縣志》：

> 明贈都憲鳳禎之孫，父苓，明季任縣令。伯父亮，官至安盧撫軍，殉明難。明輔博通經史，慷慨有大志。崇禎末任定番牧。世亂，棄官。往來滇黔間，抑鬱無聊發為歌嘯者，《古山子集》數卷。弟明烈，康熙初以恩貢任捷為教諭。[①]

張明輔生不逢時，壯志難酬，遂棄官隱居。燕居與張明輔討論三教，有《與古山張居士》《復古山張居士書》。

此外，象崖性珽法嗣雲腹道智與張古山亦有來往，《雲腹智禪師語錄》有《復古山張居士》："最上關頭達者稀，揚眉已錯目前機。秖饒劍氣衝牛斗，到此難將正眼窺。"[②]

6.方于宣。字神生，四川人（一說雲南人）。"以進士官禮部主事。丁亥（1647）春，孫可望入滇，于宣與在籍禦史任僎，倡議尊可望為國主"[③]，並制定種種帝規以諂事孫可望。孫可望降清後不久，方于宣就被捉至雲南凌遲而死。[④]他品性低下，錢邦芑曾作詩諷刺他無恥。

能詩，有詩作《望遊雲山不果》收入同治《武岡州志》[⑤]中。燕居與他討論法佛，有《與神生方居士書》。

方于宣與其他禪師來往甚密。他為語嵩《語錄》作序，《語嵩語錄》中錄《與神生方居士》五篇[⑥]。與丈雪通醉也有來往，據《昭覺丈雪醉禪師紀年錄》記載，在"八年辛卯"時："司馬梁平叔入山，請上堂，內翰方神生贈序，並致書問道云：'弟子于單傳之旨，未及深諳為憾。'師答云：'怎怪得山僧？'"[⑦]"十年癸巳"時，"方神生密楮付僧湛水，星夜至，云：'殿下即如天竺之鴦屈也，宜少避焉。'師微笑曰：'萬般皆有數耳，大丈夫處世，禍患臨頭豈苟免哉！'安坐不顧，事亦尋息。"[⑧]與山暉也有來往，《山暉禪師語錄》中有《寄神生方太史》："不是心珠不是佛，亦非情緣亦非物。傳聞丞相見石霜，也被石霜奪卻笏。"[⑨]此外，海明曾為救人而破戒吃肉，方于宣得知後，去信給破山，戲稱之為"甕頭禪"，破山則以《復神生方學士》駁之。

7.潘應斗。字章辰，武岡人。父親為潘一桂。光緒《湖南通志》有傳：

> 崇禎癸未進士，擬館選。值國變，倉皇南奔。上書陳時政，言甚激切。為時相馬阮所抑，授萬州知州。桂王時，累遷太常寺卿。會承允劫遷王於武岡，應斗乃告終養歸，敝衣垢履，灌園自給，國朝屢征不起。

---

① （清）顧文曜修：嘉慶《內江縣志》卷三十八，清嘉慶（1796—1820）稿本。
② （清）道智說，嶽賢、聯昇錄：《雲腹智禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第三十四冊，第561頁下欄。
③ （清）徐鼒、徐承禮：《小腆紀傳》卷六十五，清光緒十三年（1887）金陵刻本，第22頁上。
④ 方國瑜主編，徐文德，木芹，鄭志惠纂錄校訂：《雲南史料叢刊 第11卷》，昆明：雲南大學出版社,2001年，第252頁。
⑤ （清）黃維瓚修：同治《武岡州志》卷三十八，清同治十二年（1873）刻本，第30頁上。
⑥ （清）語嵩說，佛宗、佛柱等編：《語嵩禪師語錄》卷七，貴陽文通書局民國二十一年（1932）鉛印本。
⑦ （清）徹綱等編：《昭覺丈雪醉禪師紀年錄》，《徑山藏》第一百六十七冊，第14頁中欄。
⑧ （清）徹綱等編：《昭覺丈雪醉禪師紀年錄》，《徑山藏》第一百六十七冊，第15頁中欄。
⑨ （清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》卷十，《嘉興藏》第二十九冊，第73頁上欄。

[1]

潘應斗本有治世之才，但無處施展。歸隱後，他創建武岡文社，與同邑的古桃花園社等文人往來唱和。著有《雲山別志》一卷、《武岡圖經》一卷、《白石山史評補》六卷、《允乎堂詩文集》《大來堂製藝》等，大多亡佚；曾協助知州吳從謙修撰康熙《武岡州志》十二卷。

8. 潘應星。字夢白，潘應斗之弟。武岡人。“由恩貢官禮部主事。性孝友。為諸生時，父病篤。應星籲天割股，傷重幾斃。與應斗以文章道義相劘，晚年偕隱，名所居曰‘儔影堂’。”[2]潘應星以孝名世，亦有文采，著有《儔影堂文集》。

潘氏兄弟因居近雲山，與燕居來往頗多，有《寄章辰潘居士》：“不如博奕且賢乎，為甚纔看萬卷書。大道不明千百載，只因自智薄愚夫。”[3]《同章夢兩潘居士登別雲峰次韻》：“不是居高不與群，秖緣踏破一山雲。路行壁上書之字，水落橋邊讀梵文。非但胸襟同野闊，還期眼界與人分。更來問道二君子，豈特聊為小補云。”[4]當燕居初來雲山，在勝力寺受到排斥意欲離開時，也是潘氏兄弟勸止的[5]，有《復夢白潘居士書》。此外，二人還先後為《燕居語錄》作序，但今只存潘應星斗之作。據潘氏後人所作族譜，武岡三嵐鋪潘氏第一代先祖為大明樞密潘成，本屬江西吉安府，後因官徙至武岡并定居扎根，潘應星、潘應斗為潘氏九世祖。潘氏後人除徙居本縣外，還遠徙廣西資源縣車田、貴州錦屏、四川新都與富順等地。[6]



圖 1.25 民國《潘氏族譜》[7]

---

① （清）卞寶第、李瀚章修：光緒《湖南通志》卷一百六十九，清光緒十一年（1885）刻本，第 16 頁上。
② （清）卞寶第、李瀚章修：光緒《湖南通志》卷一百六十九，清光緒十一年（1885）刻本，第 16 頁。
③ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第 105 頁上欄。
④ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷五，《嘉興藏》第四十冊，第 100 頁中欄。
⑤ 此事詳見本文第四章。
⑥ 參見 https://www.4305.cn/w/280bv8xj6nb。《潘氏族譜》卷首《再版序》內容。引用日期：2024 年 10 月 1 日。
⑦ 圖片來自 https://www.4305.cn/w/280bv8xj6nb。引用日期：2024 年 10 月 1 日。

此外，燕居與郭介夫、段合明、沈聚雲（諱鯨)、李繼明、劉完璧（諱之玉)、陳素梅(諱麟符)、徐扶風等人均有所交遊，但以上諸人生平均不詳。

第二章 燕居德申的著述

德申的著述有《楞嚴總論注》《心經易知》《八識規矩》各一冊，今俱亡佚[①]，但從書名上仍可推測出些許端倪。

《楞嚴總論注》，即注解《楞嚴經》。《楞嚴經》，又稱《大佛頂首楞嚴經》《大佛頂經》，全稱《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》。佛門中有“開悟在《楞嚴》，成佛在《法華》”之說，《楞嚴經》的內容以“悟”為中心，可謂學佛的入門經典。其內容包羅萬象，既有理論闡釋，也有修行指導，“在它所構築的大乘佛學的體系中，幾乎涉及到佛教理論中的所有概念。”[②]禪、淨、密、律諸宗派於本經皆有所取，“賢家據以解緣起，台家引以說止觀，禪者援以證頓超，密宗又取以通顯教。宋明以來，釋子談空，儒者辟佛，蓋無不涉及《楞嚴》也。”[③]儘管被疑為僞經，但《楞嚴經》在中土依然佔據很高的地位，明末四大高僧也皆推崇備至。選擇《楞嚴經》作為註疏對象，應該是考慮到其基礎性與廣博性。這也能在燕居的師承與佛法思想中找到對應的痕跡：燕居之師廣真著有《楞嚴夢釋》二十卷（今僅存序）；在《復古山張居士書》中，燕居曾引用《楞嚴經》中的語句評析三教：“《楞嚴》云：‘一切浮塵，諸幻化相。其性真為，竗覺明體。’豈是舍天地萬物認靈明者如是哉？”[④]這也體現在法嗣的傳承中，雲樹合知早年因閱讀《楞嚴經》而大悟，後來也是因對《楞嚴經》理解到位而得到燕居的首肯、成為勝力寺第二任住持：

> （雲樹合知）又閱《楞嚴》至“諸可還者，自然非汝，不汝還者，非汝而誰”，乃大徹玄旨。一日，燕問一部《楞嚴》那句是頭，師拍柱一下，燕曰：“不是。”師曰：“某不慣頭上安頭。”撫掌吟笑而出。燕乃首肯，遂傳衣缽。[⑤]

由於《楞嚴經》在佛經中的代表性地位，以“楞嚴”為寺命名者不在少數，燕居所住寺廟便有武攸青螺山楞嚴寺，以及陽寶山檀越為他而建造的楞嚴閣。與《楞嚴經》息息相關的是楞嚴會，即在夏安居結制期間設立楞嚴壇，集合僧人共誦《楞嚴咒》，這一儀軌有祈福驅魔之意。除此之外，在朝課中也要念誦此咒。[⑥]燕居因居士汪牧鯤“習五會《楞嚴》後仕陵武邑宰”作書勉之：

> 正務之餘來此讀咒，咒得不溜將卷一覆。覆而復開眉頭一皺，那來這樣淡不過的語言，令人讀得皮黃鵠瘦。呵呵，從上許多沒量大人掛冠歸來，入我門中，一一歷過，載在傳燈永貽諸後。[⑦]

① 此外，燕居另有《笥中錄》二卷，亦亡佚。但因是書在當年引起極大的爭議，被燕居隱而不提。相關考證見第四章“《笥中錄》之諍”。
② 李富華：《關於〈楞嚴經〉的幾個問題》，《世界宗教研究》，1996 年第 3 期，第 74-82 頁。
③ 呂澂：《呂澂佛學論著選集》第一冊，山東：齊魯書社，1991 年，第 371 頁。
④ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第四十冊，第 110 頁中欄。
⑤ 轉引自王路平：《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》，《少林學輯刊:第 1 輯(1)少林學研究》，北京：宗教文化出版社，2021 年，第 362 頁。
⑥ 聖凱：《中國佛教信仰與生活史》，南京：江蘇人民出版社，2016 年，第 283—284 頁。
⑦ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第 107 頁中欄。

《心經易知》，即衍說《心經》。《心經》，又稱《般若心經》，全稱《摩訶般若波羅蜜多心經》，用二百六十字總結了六百卷的《般若經》之精要。經中囊括了五蘊、三科、十二因緣、四諦等重要的基礎法門，將深宏的般若法要以簡潔凝練的語句表現出來，故常被當做初學者之門徑，廣為流行。燕居之師吹萬著有《心經詮注》一卷（今佚），《〈心經〉序》《〈心經〉跋》各一篇。燕居上堂時，亦有人請問《心經》：

> 師坐次，主人捧《心經》至師前禮拜，起，白云："大眾初進，茫無所知，乞和尚就《心經》開示，令渠得入。"師云："若論《心經》，無時不開示也。"眾作禮，師以經擲地，僧拾經置師座，師云："止，止。不須說，我法妙難思。"便歸方丈。[①]

德申認為《心經》具有以少總多的特點，以至於"無時不開示"。由"易知"二字可知此書面向的是初涉佛理之人，使他們能快速、簡要地把握《心經》的內容。

《八識規矩》，即論議《八識規矩頌》。《八識規矩頌》是玄奘大師所撰唯識學經典，在唯識學逐步走向繁瑣難解之際，玄奘撮擇其中精粹，以八識為中心，成四章十二頌四十八句。八識是唯識學的基礎理論[②]，明末唯識學的復興可以說肇始於普泰的《八識規矩頌補注》，此後註釋唯識經典的疏文從層出不窮。[③]燕居之師明昱著有《八識規矩補注證義》一卷。德申所撰《八識規矩》，其內容大致也是對《八識規矩頌》的註解，討論心、意、識等關係。

由上述可知，燕居與其他禪師偏向琢磨頌古、公案的興趣不同，專愛注經釋典。這一是與他講經的行為相對應，二是意在給學人指明入門途徑，不至於誤解文中真意。據袾宏所言：

> 近時於諸經大都不用註疏。夫不泥先入之言，而直究本文之旨，誠為有見。然因是成風，乃至逞其胸臆冀勝古以為高，而曲解僻說者有矣。新學無知，反為所誤。且古人勝今人處極多，其不及者什一。今人不如古人處極多，其勝者百一。則孰若姑存之？喻如學藝者，必先遵師教以為繩矩，他時後日神機妙手超過其師，誰得而限之也。而何必汲汲於求勝也，而況乎終不出於古人之範圍也。[④]

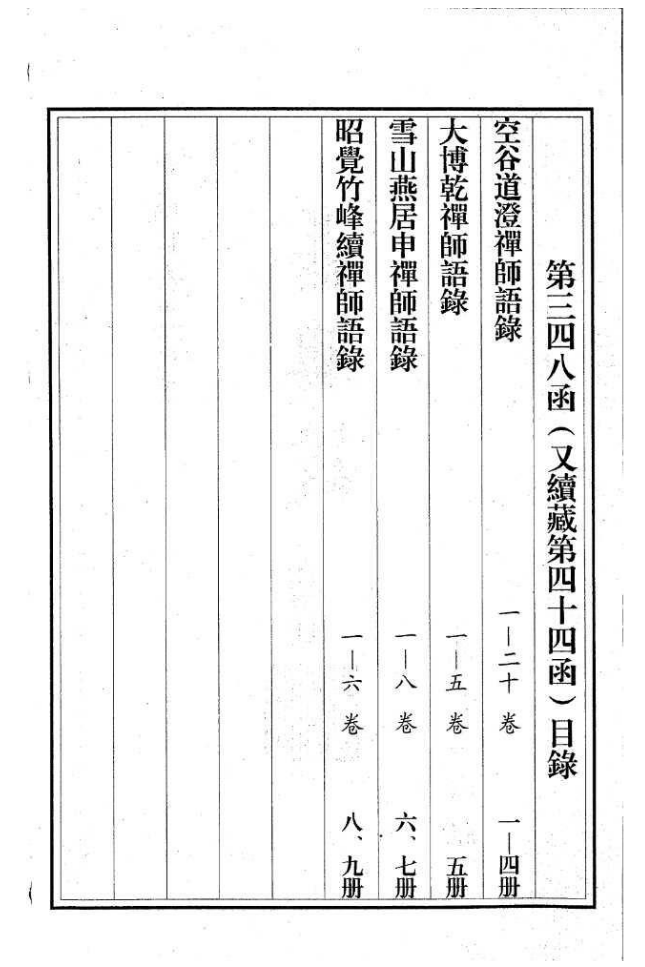
可見，明人有只讀經文、不用註疏的風氣，本意是為了不受先人見解拘泥，但卻總想出古人一頭，故而追新逐奇，曲解文意，反而會耽誤初學者。這樣，正確注經的重要性就非常突出了。

以上三書皆亡佚，如今德申唯一遺存於世的作品，是門人合喆等所編《雲山燕居申禪師語錄》八卷。因此，《語錄》是本章的主要研究對象。雲山，即湖南武岡雲山，是燕居後期主要道場勝力寺的所在地。僧人名前常冠以寺名或寺名所在地以示區分，如密雲圓悟住天童寺，故又被稱作天童（悟）。陳垣亦說

---

① （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 92 頁下欄—93 頁上欄。
② 濟群：《認識與存在——〈唯識三十論〉解析》，上海：上海古籍出版社，2006 年，第 12 頁。
③ 倪梁康：《緣起與實相——唯識現象學十二講》，北京：商務印書館，2019 年，第 194 頁。
④ （明）袾宏著：《雲棲法彙（選錄）》卷十二，《嘉興藏》第三十三冊，第 25 頁上欄。

“僧名上應稱號，然或稱寺。”[①]燕居德申因此又被稱作雲山申，而“雲”與“雪”形近相訛，有時被誤作“雪山申”。這一謬誤始見於清僧超永所編《五燈全書》，此書稱燕居德申為“青州獅山燕居德申禪師”，在其法嗣的簡介中，共有四處提到他，但僅“武岡雲山渾樸聖禪師”一條記為“雲山申”，“武岡金城雪林梅禪師”“武岡蟠龍如是院隱隱選禪師”與“武岡雲濟若愚敏禪師”三條皆誤作“雪山申”。此外，在民族出版社出版的《嘉興藏》中，也誤將書名作《雪山燕居申禪師語錄》。


第三四八函（又續藏第四十四函）目錄

空谷道澄禪師語錄　一—二十卷　一—四册

大博乾禪師語錄　一—五卷　五册

雪山燕居申禪師語錄　一—八卷　六、七册

昭覺竹峰續禪師語錄　一—六卷　八、九册

圖 2.1 民族出版社本《嘉興藏》書影

第一節 《燕居語錄》的成書、著錄與版本源流略考

一、《燕居語錄》的成書

考察一本古籍的成書，可以從兩個角度入手，一是文獻意義上的成書，側重文獻內容及其來源，特別是原創性的多寡；二是出版意義上的成書，側重書籍作為一種商品或產品，是如何從物質上被生產出來並傳播開去的。

① 陳垣著:《明季滇黔佛教考（外宗教史論著八種）下》，石家莊：河北教育出版社，2001 年，第 487 頁。

（一）文獻意義上的成書：文獻的形成

1. 文獻形成的動力及方式

文獻的形成源自現實的需要，其中既有表達的需要，也有應用的需要。表達的需要即個人充分發揮主觀能動性的智力創造，但有時並非百分百的原創，而是融匯了前人思想的精華，以前人為梯。應用的需要指知識的世代累積使文明得以延續，但書海的浩瀚無邊，同時也為後人的學習造成了困難；此外，文字書寫的社會分工逐漸專門化，出現了授意與書寫分離的局面。種種需要促使各種各樣的文獻不斷地產生。還需注意的是，文獻形成的情況可能相當複雜，並非出自一人一地一時，而是諸方因素共同作用的動態結果。

張舜徽在《中國文獻學》中按內容來源將我國“古代文獻的基本情況”分為三類：著作、編述、抄纂，其中著作是前所未有的完全的創造，編述是將過去已有的書籍加以總結提煉後用新的體例重新組織，抄纂是把過去的材料分門別類地抄寫、輯錄，編排起來。①杜澤遜受張舜徽的啓發並綜合了鄭鶴生《中國文獻學概要》中的“翻譯”一章，在兩部具有奠基意義的文獻學巨著的基礎上將文獻的形成分成四大類：著、述、編、譯②，從內涵上看，“著”相當於張所說之“著作”，“述”相當於張所說之“編述”，“編”相當於張所說之“抄纂”，而“譯”為張書所未及。此外，郭英德、于雪棠在《中國古典文獻學的理論與方法》中提出手著、口述記錄、後人編集、歷史累積四大類，這個分類法的特色在於考慮到了作者以外的多重參與因素。另外，四川大學張勇教授提出了九類分類法，除上述現象外，還關注到了文學創作中的有意識的模仿，以及文本掠奪、代筆等實情。縱觀上述分類，不外乎三個維度，第一：原創性，包括內容的原創性與形式（體例）的原創性；第二：行為主體，是本人親自記錄還是由他人代為記錄，是可以確定身份的個人還是已經模糊不清的集體；第三：冠名權，是主動托名古人、同今人以名換利、被他人掠奪署名還是掠奪他人智力成果。就禪宗語錄這一類文獻而言，基本只涉及前兩個維度。

2. 語錄的世俗化及《燕居語錄》的形成

禪宗語錄“始於初唐，在中晚唐轉盛，到了宋代，簡直是氾濫成災。一些禪僧不但編集前代禪師語錄，也編集當代僧人語錄；不但編有名震一方的禪師語錄，而且無所影響的禪師也有語錄流傳。”③魏道儒認為當代的、不顯著的禪僧語錄拉低了禪門語錄的整體水平，南懷瑾的看法同他一致，認為禪宗語錄最初較為零散，自《壇經》而日趨長篇累牘。五代宋元時，編寫語錄已被確立為禪宗規制而世代遵循，宋元以後更是精品迭出、蔚為大觀。但隨着禪宗的衰落，大德罕出，了無見地的禪師成為了大多數。他們或其弟子為了自擡身價不惜僞造語錄。如此炮製而出的作品，其質量之不堪入目，可想而知：

> 佛法東來，自禪宗興盛，語錄之作，於以大行。語錄者，乃往昔禪師，就其平生說法開示，門弟子記輯而成編者也。自六祖有《壇經》以後，諸方記錄，漸成巨帙。五代宋元以後，禪宗叢林制度，已成習慣，凡知名禪師，大多出任方丈。為方丈者，依諸禪制，必有書記一席之設。書記者，如古之記室文案，今之幕府秘書，而其責任，又如專制時代帝

① 張舜徽：《中國文獻學》，上海：上海古籍出版社，2005 年，第 26 頁。
② 杜澤遜：《文獻學概要》，北京：中華書局，2008 年，第 30—34 頁。
③ 杜繼文，魏道儒：《中國禪宗通史》，江蘇：江蘇古籍出版社，1995 年，第 383 頁。

室之史官，若左史記言，右史記行。禪林書記，記述禪師之言行，並此記述，輯成語錄。宋元以後，語錄大行，並影響於儒家矣。後世法道衰敝，一般大德，或為求譽，或門弟子為光耀師名，雖了無見地，亦皆杜門編造語錄，或出資雇文人學士撰造，以事流布。凡此之徒，不知凡幾。甚矣！名聞恭敬利養心之難除也！[①]

但從另一個角度來說，越來越多的禪師得到了以書籍記錄的方式延長自身思想壽命的機會，這是語錄逐步世俗化的一個表現。另一個重要表現則是，除一般的說法記錄外，禪師個人的創作也被收入語錄中。這些變化極大地增添了語錄的私人化色彩，禪師的形象也從單薄的概念變得血肉豐滿，反映出佛教不斷世俗化的傾向。

《燕居語錄》共八卷，卷一至卷三中的上堂、小參、法要均系禪門必備功課。上堂、小參為公眾集體說法，法要為對個人的說法。而行實類似禪師的個人小傳，但額外蘊含了啓迪俗眾的目的。燕居的行實一半是自己的口述，一半是弟子的筆書。卷四由兩部分組成，一為費隱通容所著《源流著頌》，一為燕居之頌。卷五是頌古與偈子，頌古是典型的禪文學，偈子則是審美性的詩偈。卷六引聯芳偈為燕居弟子所著，敘述了燕居改“止水庵”為“大學庵”並收庵中比丘為徒的前因後果。聯芳偈為付偈，同時也是證明法嗣身份的檔案。卷七的雜偈，一部分為示偈，一部分為僧詩，相比於卷五，這裏收錄的偈更多地顯示出應用性的色彩。卷八書問是與居士、比丘的往來信件。綜上所述，《燕居語錄》的形成方式及內容如下：

表 2.1《燕居語錄》的形成方式及內容

卷數	內容	場合性質	文獻形成方式	行為主體
卷一	上堂	公	述錄（口述）	燕居、弟子
	小參		述錄（口述）	燕居、弟子
卷二	法要	公	述錄（口述）	燕居、弟子
卷三	法要	公	述錄（口述）	燕居、弟子
	行實	公、私	述錄（口述）、著作	燕居、弟子
卷四	源流著頌	公	編述、著作	費隱通容、燕居
卷五	頌古	公	著作	燕居
	偈	私	著作	燕居
卷六	引聯芳偈	公	著作	弟子
	聯芳偈		著作或述錄（口述）	燕居、弟子
卷七	雜偈（示偈）	公	著作或述錄（口述）	燕居、弟子
	雜偈與僧詩	私	著作	燕居
卷八	書問	私	著作	燕居

（二）出版意義上的成書：書籍的編校、刻寫與流通

在印刷術發明以前，書籍的複製只能通過手工抄寫。印刷術發明以後，除抄寫外還可以採取翻刻的方式，人們有了更多的選擇。最初，書籍的出版由官方機構把控，由此產生的由中央及地方政府主持刊刻的本子叫做官刻本。隨著

① 南懷瑾：《禪海蠡測》，上海：復旦大學出版社，2016 年，第 19 頁。

商品經濟的發展和市民階層的擴張，刊刻書籍的權力也逐漸下移，出版作坊出版的坊刻本與家庭、學校、廟觀等私人團體的私刻本大量湧現。這樣，即使是普通人也可以把自己的作品刊刻發行：作者完成書作後將書稿統一編排次序、校定文字，確認無誤後送入刻書機構刻寫，成書以商品買賣的方式流入市場（或無償贈送），被人閱讀。這一過程中的三個主要環節便是編校、刻寫與流通。至於明代，刻印出版業尤其發達，加之紙張技術的進步，書籍的成本與售價低廉，多數人都能負擔得起[①]，製書產業鏈也就更加成熟與普遍。與文人仕子的作品相比，僧人語錄的成書有其特別之處，但也都須通過這三個環節。

1. 編校

編校的目的在於將雜亂的材料以某種特定的秩序組織起來，掃除錯字，理順亂章，確保文字正確無誤。編校屬於刻書前期的準備工作，其中也反映出編校者的態度，如丈雪在《勉刊書要語》中說：

> 刻書之舉，始於梓潼帝君，後以依之，名曰梓人。刻書須具刻書眼，先要磨煉其辭。果精金美玉，自有明眼人賞鑒，如佛果之《碧岩集》能近取譬。妙喜老人入閩，焚其板，恐學人弗深淬礪，以相似語言當作自家事耳。雲門之顧《鑒咦》，後人用《鑒咦》，謂之"抽顧頌"。懼彼影響之徒，弗深澄濾，害正眼也。又《蘭亭記》，天朗氣清，汲古閣不收者，謂之秋景，非上巳事也。噫！生以口傳，背以書傳，汝乘一時之銳，遺千載之臭名。果有挾山之力，八斗之風，災梨可也。不然，用盡自己心，笑破他人口，七尺軀外折旋俯仰，已露本地風光。佈施來學可也，其勾章棘句，吟於識海，恐害正韻。若爾，宜深蓄厚養，焉用忙為。[②]

丈雪認為刻書也是需要一雙慧眼的，要保留精華，撇去渣滓。他鼓勵僧人刻書，但同時反對濫刻，應該求精而非求多。破山對弟子的教導亦是"語亦不在多，可刪削一兩冊足矣。"[③]而這"磨煉其辭""刪削"的過程，需要大量且長期的人力投入，《燕居語錄》能夠編纂問世是多人共同努力的結果，其中專司記錄的書記僧功不可沒。《箬菴禪師兩序規約》中對書記和記錄的職責有詳細記載：

> 書記：寮在法堂外西首第一間。凡往來辭謝、書啟，皆代方丈為之。榜文、疏儀，執掌惟勤；寫送法語、刻印語錄、刷訂書文，可與記錄同商共酌。[④]

> 記錄：外則書記，內則記錄。朔望小參，上堂傳牌；出門執杖請拂。凡方丈語錄、文書等類，細心料理。方丈說法，寫牌掛大王殿，三日收牌。語錄兩本，仔細寫明，一存方丈，一存本寮，庶免遺失。來往書禮登簿，"某月某人書"，一一寫明；來書不可錯誤，回書交明。凡刻書、

① 參見[美]周啓榮《中國前近代的出版、文化與權力（16——17世紀）》第一章"書籍生產成本和書價"與第二章"中國書籍與晚明出版"相關內容（第31—116頁）。
② （清）通醉說，徹綱等編：《昭覺丈雪醉禪師語錄》，卷十二《徑山藏》第一六七冊，第29頁上—30頁下。
③ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第四十冊，第112頁下欄。
④ （清）杭世駿：《武林理安寺志》卷六，《中國佛寺史志彙刊》第二十一冊，臺北：宗青圖書出版公司，1980-1994年，第329頁上欄—330頁上欄。

印書、裝釘，須要細心料理，不得草率。寮在法堂外左一間。[①]

雖然《燕居語錄》中并未提及與本書編校相關的內容，但我們可以根據明末社會的情況及其他禪師語錄的形成過程，對其編校經過進行合理推測。推測結果為：由德申任命的書記僧林（靈）璧合喆等人負責日常記錄，再將記錄與本師的書信、詩文等文箋合並匯總，編纂成卷，之後交由燕居禪師過目，最終定稿。其動力除了禪宗一貫的語錄傳統外，還包括僧人、居士、信眾等人的“乞法語”“索語錄”。《燕居語錄》的初稿整理出來後，贈給同德申交好的居士潘應星、潘應斗等人閱讀並邀請他們題序，最後將序文附入其中，形成定本。以上便是對《燕居語錄》編纂過程的大致推測。

這個過程中有兩點值得注意。一是，禪師的一言一行雖由隨行的書記僧負責記錄，但若將一個人一天之內的言行活動逐一記載下來，恐怕要汗牛充棟。因此書記僧的記載也並非巨細靡遺，而是有所篩選。他們會以佛法為優先，尤其是上堂、說法、開示等固定環節的弘法內容。書記僧本人的傾向也會使他們更偏愛禪師所說的某些內容，如山暉的弟子不已純以孝悌性善為本，一旦遇到山暉口吐相關言論輒筆錄之，山暉也因此愈加喜歡他：

一日（不已純）得鄉井信，知高堂未傾，乃惟曰：“我出家學道，無乃先親後己乎？不然，何以明吾大孝，而報吾劬勞於二老人邪？”先覺曰：‘吾精吾道，其道精，可答吾親也。’先佛常有十種報恩，勒而為經，而方隅盛傳《梵網》，亦曰：‘孝名為戒，亦名制止。’”於是腰包東還。為閒關艱阻，難以長發，因走開聖，不覺淹留，今三年於茲矣。吾（指山暉）常見（不已純）性靜神逸，舉必端立不倚。此天秉之性，非習而成也。及為山僧掌記，凡道性善與法言，無不記而載之，此真吾法器矣。[②]

二是，請居士題序的風氣起於宋，到了明代更加氾濫，幾乎所有誕生於彼時的禪宗語錄皆附有士大夫序。類似的情況還見於僧人塔銘，故敏樹如相圓寂之前特地囑咐弟子：“汝等不可向士大夫處索取塔銘，竊彰名位。”[③]可見當時的親附之風。

2.刻寫

明代寺院刻書比較發達，因此對僧人而言，將語錄直接交由寺院刊刻的情況很常見，如丈雪曾觀看僧人雲瑞載印刷：“一模托出許多般，妙在臨機手眼端。若是工夫親入手，翻將轉來更好看。”[④]《燕居語錄》的單行本不知刻於哪所機構，但屬於寺廟的可能性很大。至於時間，則是德申尚在人世之時，屬於生前刊刻，但長久以來多數情況是死後刊刻，如丈雪法嗣憨月聞的語錄就是在他圓寂（1683 年）之後由白崖西琳禪師攜其語錄草稿東下刊刻的：

甲子（1684 年）春，次有白崖西琳笥令師（指憨月聞）語錄草稿，買舟東下，編帙繡梓。明年乙丑（1685 年），方閱來劄，始諳居贛，似

① （清）杭世駿：《武林理安寺志》卷六，《中國佛寺史志彙刊》第二十一冊，臺北：宗青圖書出版公司，1980-1994 年，第 335 頁上欄—336 頁上欄。
② （清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第二十九冊，第 60 頁下欄。
③ （清）如相說，道崇編，道領錄：《敏樹禪師語錄》卷十，《嘉興藏》第三十九冊，第 508 頁下欄。
④ 王路平、龔晓康主編：《丈雪禪師語錄詩文》，貴陽：貴州大學出版社，2018 年，第 259 頁。

不出令師之所料也。即燒燈書塵，二弟諒在嘉禾見老僧書，疾往共勸斯舉。①

同時，由於《嘉興藏》的刊刻正在如火如荼地進行，受此激勵，不少僧人將自己的語錄送去嘉興雕刻，入藏流通。有的在事務完備後又將雕版運回一套，供自己的道場儲存。如康熙十年辛亥（1671），丈雪曾派弟子野月奇刻年譜及語錄，並將錄板載回昭覺寺："重九日，青城生野月奇歸，知所刊《破山老人年譜》及《月幢了語錄》已送入楞嚴寺經坊，將師全錄板載回昭覺流通。"②但也存在另一種情況，即不是將草稿送入嘉興刊刻，而是直接把成書送去嘉興入藏。"從明末開始，全國各地僧眾紛紛將其師長的著作刊刻後再將版片送到楞嚴寺，以廣流通。在此類著作的牌記中，通常稱之為'送藏流通''附藏流通'或'入藏流通'等。"③基於《嘉興藏》的刊刻史實，可以推測：燕居也曾派弟子攜寫本入嘉興刻書入藏，或自行刊刻後直接將板片送入嘉興。根據其語錄中《行實》的內容推斷，時間當最早不超過 1678 年（燕居的卒年）。

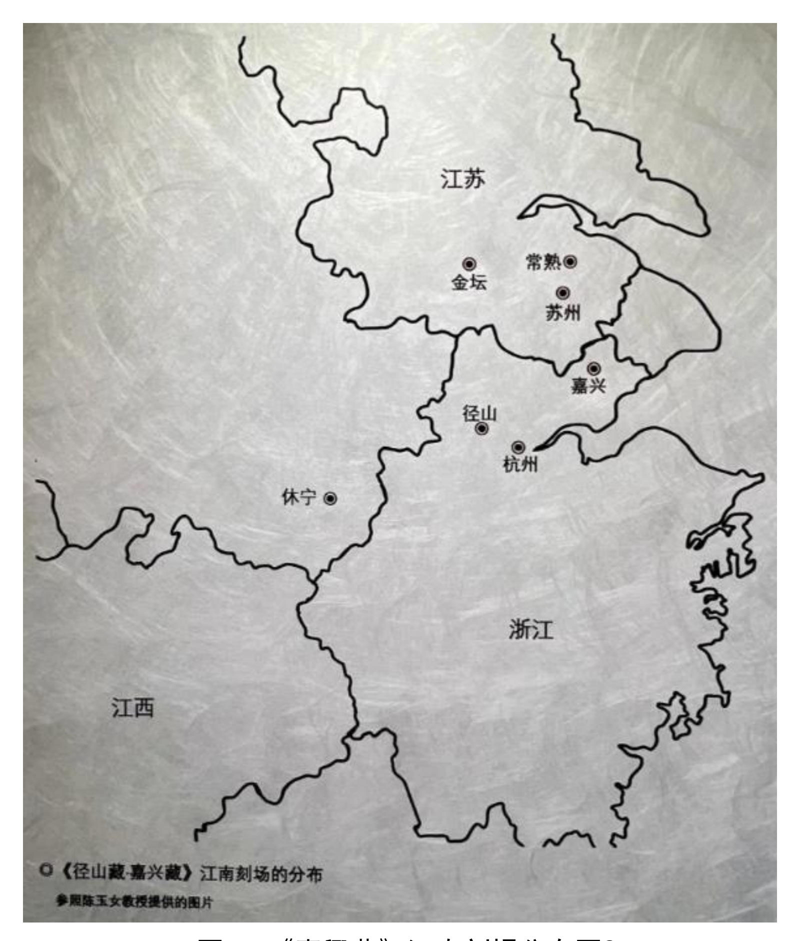


圖 2.2《嘉興藏》江南刻場分布圖④

① （清）通醉說，徹綱等編：《昭覺丈雪醉禪師語錄》卷十二，《徑山藏》第一六七冊，第 23 頁上—24 頁下。

② 《昭覺丈雪醉禪師紀年錄》康熙三十二年本記載："九日，青城野月南歸，刊師翁年譜及本師全錄板，筏回昭覺。"與《嘉興藏》本略有出入。

③ 林銳：《送藏、重刻與翻刻——清代海幢寺刻書與〈徑山藏〉關係初探》，《文博學刊》2022 年第 3 期，第 85—92 頁。

④ 圖片來自 https://m.dianping.com/ugcdetail/266650571?sceneType=0&bizType=29&msource=baidua

3. 流通

語錄刻寫完成後便會向外派送，以求流通。除相好的居士外，僧人還會派遣弟子分送給鄰近各寺或有關叢林，同時往往附上說明書信。《燕居語錄》的流傳大抵也是如此。如通醉曾將自家語錄贈予多寺，其時尚在黔地的行浣也得到了一份："今夏虎丘人來，得大教與禹門（指丈雪通醉）語錄，讀之，喜法門佛日又中天也。"[①]聖可德玉也曾將語錄贈給通醉，丈雪為之做序，有《華岩聖可禪師錄序》：

> 丙辰，春分前一日，由雲頂三學灑掃歸來，汗顏欠類。忽接渝州聖可法弟大集，兩手捧閱，尚未終卷。謂專使曰："此是示真實相之椎輪也。凡為折攝，先以定動，後以智拔。夫從緣有者，始終而成壞，非從緣有者，歷劫而長堅。故于華岩報恩兩刹說法，頑石亦應點首。"專使耳之，遂折節出楮，索弁語焉。余方沐手拭巾，次且行且語。曰："令師言與行，可觀槳兼舭而爭錄。僕恨青襟之歲，尚欠工文，敢以不才略陳鄙拙。抑空門不出於董狐，弱手難探于禹穴。若此浮沉之際，在朝市，居田裡，始終一節。或捏五指，或拈一杖，不顧本錢，犯天下忌。直下逼生，蛇化龍稍。涉疑翳劈脊便打，與麼提唱，處處與人作點眼藥也。愛此涕唾，言言見諦，字字珠林。于此會得親見華岩，脫或沉吟，此去塗山九百九十九里。"[②]

這段描述表明，序文主要是以丈雪口述、專使筆錄的形式記錄下的。這也是序形成的一種主要方式。

此外，若語錄成書時禪師尚在人世，那麼語錄的社會功能會更加凸顯。禪師的思想借語錄傳播，為禪師吸引來更多的弟子，語錄的內容也成為衡量禪師水準高低的重要參照。如海明曾藉由語錄評價在外駐錫弘法的佛子的水準，包括語嵩傳裔、敏樹如相、本源海液、法孫穎木等[③]。敏樹對破山的認可也是從讀其語錄開始的，他沒有輕信時人對破山的讚譽，直到讀了《東塔語錄》，才真正為海明折服：

> 忽有一僧來，云："梁山出一大善知識：上破下山和尚。真是人天眼目。"余云："有何言句？"其僧竟不能答。余叱云："若將耳聽終難會，眼底聞聲始自知。"後過沙家場塗門留止。至新歲正初，癸酉年也。正敘時，獲一居士宋高宇來云："梁山和尚開堂說法，如雷若電。"余云："居士得何章句？"士遞出《東塔語錄》。余觀一兩篇，額云："真是箇作家宗師。"遂寫啟遣人先去,次期與張善人同往親師。[④]

可見，語錄的流通無論是對文獻本身還是作者而言，均意義重大。

---

ppugc。出現於 2024 年 6 月浙江杭州徑山萬壽禪寺舉辦的"佛典浙韻——《徑山藏》文化特展"。引用日期：2024 年 10 月 1 日。

① （清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》卷十二，《嘉興藏》第二十九冊，第 88 頁中欄。

② （清）通醉說，徹綱等編：《昭覺丈雪醉禪師語錄》卷十二，《徑山藏》第一六七冊，第 10 上—11 頁下。

③ 詳見本文第三章與第四章。

④ （清）如相說，道崇編，道領錄：《敏樹禪師語錄》卷十，《嘉興藏》第三十九冊，第 508 頁上欄。

二、《燕居語錄》著錄情況及版本源流略考

（一）《燕居語錄》的著錄情況

《燕居語錄》成書晚、數量少，又為宗教書籍，在四部分類法中歸於子部，故著錄極少。目前僅日本駒澤大學的《新纂禪籍目錄》這一藏書目錄中有所著錄。①

（二）《燕居語錄》的版本源流

《燕居語錄》的版本可分為單行本與《嘉興藏》本兩類，首先出現的是單行本，單行本收入《嘉興藏》中，隨《嘉興藏》的刊刻流通而流行，是為《嘉興藏》本。

就單行本而言，今之所存《雲山燕居申禪師語錄》的卷首錄有潘應斗作於“康熙甲辰”年（1664）的序，其中提到：“得燕居大和尚駐錫弘法，蓋自無涯師寂後百年，僅見此會。師提正宗，多方示誨，而相從高足咸具法器，集所為《語錄》，梓若千卷，余弟夢白序之矣。”②據此可知，在此年之前還存在至少一批單行本，此本由其弟潘應星作序。此外，卷三行實由兩部分構成，一是以燕居的口吻自述求法始末，二是以燕居弟子的口吻敘述燕居從弘法到圓寂的行跡。弟子們勢必只有在燕居圓寂之後才能備述其事，由此可知在燕居圓寂之後又出過一新本，此本內容最完備，亦是進入《嘉興藏》流通的最終版本。綜上可知，曾先後出現過至少三個版本的《燕居語錄》，它們之間是遞次增補的關係。但由於暫未發現存世的《燕居語錄》單刻本，故此書的版本情況只能從《嘉興藏》本入手考察，而想要研究《嘉興藏》本，就不得不釐清《嘉興藏》的存世情況。

1.《嘉興藏》藏書、編目與整理之概況

《嘉興藏》，指始於萬曆年間，最初由密藏道開主持，先後在五臺山、徑山、楞嚴寺等地刊刻流通的一套方冊本線裝大藏經。因刊刻時間跨度長、參與人數眾多、刊刻地點屢次遷易、裝幀形式變繁為簡、東傳日本等特點，《嘉興藏》又擁有《徑山藏》《方冊藏》《支那藏》《明藏》《萬曆藏》等諸多異名。與以往由朝廷組織編刻的大藏經不同，這套大藏經的性質屬於民間私刻，在人力與財力上缺少統一的規劃與支持，編刻時又忽逢家國動亂，因而版本繁多。可以說，《嘉興藏》的實際刊刻情況之複雜，是超出了開刻之初的設想的，但這卻沒有造成質量上的損傷，反而激發出前所未有的活力。《續藏》《又續藏》收中土僧人著述入藏與隨請隨刻的創舉，既彰顯出一種包容並收的姿態，也體現了民間刻藏的靈活性。《嘉興藏》同其他叢書一樣，為保存未得到廣泛重視或篇幅較精短的書種作出了貢獻，特別是明清時期僧人的著述。

《嘉興藏》原本收藏在各寺之中，後隨著部分寺廟的興廢而或流入各圖書館、各高校與各博物館等公立機構，或流入私人之手成為私藏品。這些《嘉興藏》版本各異，所收錄古籍的情況也各不相同，加之卷帙浩繁，收藏者往往會編纂相應的藏書目錄以便查閱。此外，後世整理者為了方便世人的閱讀及擴大藏經的傳播，也會匯集諸書並從中選取善本加以整理影印。

現存的《嘉興藏》主要藏本有：故宮博物院藏本、臺灣“國家圖書館”藏

① 如《中國古籍善本書目·子部》《（臺灣）“國立中央圖書館”善本書目》《故宮博物院藏目總目》，這類大型目錄中均無著錄。

② （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷一，《嘉興藏》第四十冊，第 81 頁上欄。

本、北京法源寺（中國佛教圖書文物館）藏本；北京大學圖書館藏本、浙江大學圖書館藏本、中國科學院圖書館藏本、日本東京大學綜合圖書館藏本、日本駒澤大學圖書館藏本等高校藏本；蘇州西園寺藏本、重慶華嚴寺藏本、日本稱名寺藏本等寺院藏本；雲南省圖書館藏本、廣東中山圖書館藏本、廣西壯族自治區圖書館藏本、四川省圖書館藏本、青海省圖書館藏本、重慶省圖書館藏本、湖南省圖書館藏本、首都圖書館藏本、遼寧省圖書館藏本、浙江省圖書館藏本等地方圖書館藏本。另外，還有很多散落在民間的私家藏本尚待發現。





皇圖鞏固 帝道遐昌
佛日增輝 灋輪常轉

大般若波羅蜜多經卷第八十一
唐三藏法師玄奘奉詔譯
初分天帝品第二十二之五
善現如來之心不住布施波羅蜜多不住淨戒安忍
精進靜慮般若波羅蜜多何以故以布施波羅蜜多
等不可得故善現如來之心不住四靜慮不住四無
量四無色定何以故以四靜慮等不可得故善現如
來之心不住八解脫不住八勝處九次第定十徧處
何以故以八解脫等不可得故善現如來之心不住
四念住不住四正斷四神足五根五力七等覺支八

圖 2.3 故宮版《嘉興藏》[①]

① 圖片來自 https://zm-digicol.dpm.org.cn/。引用日期：2024 年 10 月 1 日。

基於藏書情況而編纂的藏書目錄主要有：《故宮博物院藏目總目》、《(臺灣）“國立中央圖書館”善本書目》、横手裕等《東京大學総合図書館所蔵嘉興大蔵経目錄と研究・目錄篇》、日本駒澤大学《新纂禪籍目錄》、日本近江八幡市教育委員會文化振興課編《稱名寺萬曆版一切経調查報告書》等。此外，《嘉興藏》在日本的藏書情況以野澤佳美《江戶時代明版《大藏經》的傳入情況》與王芳《〈嘉興藏〉與日本近世佛教——以東京大學綜合圖書館所藏之〈徑山藏〉為例》兩篇論文的整理較為完備，可供參考。

基於藏書而影印的整理本主要有：臺灣版《中華大藏經》、新文豐出版公司《明版嘉興大藏經》、民族出版社《嘉興藏》、國家圖書館出版社《徑山藏》、大陸版《中華大藏經》。此外，藍吉富主編的《禪宗全書》專收禪宗典籍，其中不少經典都來自《嘉興藏》。

表 2.2《嘉興藏》主要藏書情況[①]

<table>
<tr><th>藏書機構</th><th>地區</th><th>來源</th><th>相關藏書目錄</th><th>《燕居語錄》著錄情況</th></tr>
<tr><td>故宮博物院</td><td rowspan="2">中國大陸</td><td>雍正年間徑山主事僧印刻并進呈皇帝，乾隆年內府抄補</td><td>《故宮博物院藏目總目》</td><td>無</td></tr>
<tr><td>浙江大學圖書館</td><td>黃梅寺→劉承幹→張百熙→浙江大學</td><td>《浙江大學圖書館古籍普查登記目錄》</td><td>未詳</td></tr>
<tr><td>臺灣“國家圖書館”</td><td>中國臺灣</td><td>未詳</td><td>中嶋隆蔵《明萬曆嘉興蔵の出版とその影響》《(臺灣）國立中央圖書館善本書目》</td><td>無</td></tr>
<tr><td>東京大學綜合圖書館</td><td rowspan="3">日本</td><td>了翁祖休→江戶瑞聖寺→大教院→田健次郎贈東京大學</td><td>横手裕等《東京大學総合図書館所蔵嘉興大蔵経目錄と研究・目錄篇》</td><td>未詳</td></tr>
<tr><td>駒澤大學圖書館</td><td>京都瑞蓮寺→丁字屋書店→駒澤大學</td><td>《新纂禪籍目錄》</td><td>有</td></tr>
<tr><td>稱名寺</td><td>捐贈</td><td>近江八幡市教育委員會文化振興課編《稱名寺萬曆版一切経調查報告書》</td><td>未詳</td></tr>
<tr><th colspan="5">《嘉興藏》次要藏書情況</th></tr>
<tr><td>北京法源寺（中國佛教圖書文物館）</td><td rowspan="3">中國大陸</td><td>未詳</td><td>未詳</td><td>未詳</td></tr>
<tr><td>蘇州西園寺</td><td>未詳</td><td>未詳</td><td>未詳</td></tr>
<tr><td>雲南、廣東、廣西、四川、青海、重慶等地圖書館</td><td>未詳</td><td>未詳</td><td>未詳</td></tr>
</table>

2.《嘉興藏》編目、整理之缺憾

① 本表主要參考：馮國棟、張敬霞《浙江大學圖書館藏〈嘉興藏〉初探》、章宏偉《故宮博物院藏〈嘉興藏〉的價值——從〈嘉興藏〉學術研究史角度來探討》、韓錫鐸《〈嘉興藏〉各本異同略述》、[日]野澤佳美《江戶時代明版〈大藏經〉的傳入情況》、王芳《〈徑山藏〉與日本近世佛教——以東京大學綜合圖書館所藏之〈徑山藏〉為例》。

《嘉興藏》的編目、整理工作屬嘉惠學林、功德無量之舉，但由於主客觀條件的制約，或多或少地存在一些問題。

在編目方面，藏書目錄與實際藏書情況存在出入。《嘉興藏》體量巨大是不爭的事實，人力整理時難免有所疏漏，但更重要的過失是主觀意圖上為求全而失真。如故宮博物院圖書館曾將館藏《嘉興藏》的情況編成《故宮博物院藏〈嘉興藏〉目錄》，但章宏偉“在整理故官博物院藏《嘉興藏》時，發現《故宮博物院藏〈嘉興藏〉目錄》與館藏《嘉興藏》並不完全相符，著錄的如‘續藏’第 21 函第 18 種的《妙法蓮華經玄義節要二卷》目有而實無，著錄的施刻人也有錯誤（在有關毛晉的不多的幾十部經書中就有錯誤）。故宮博物院文物保管制度嚴密，應該不會出現藏書被抽走情況，之所以出現有目無書這樣的大差錯，經詢問《故宮博物院藏〈嘉興藏〉目錄》的編者之一楊玉良先生，她說當時編目時為了使《嘉興藏》目錄完備些，參考其它目錄如臺灣《中央圖書館善本書目》做了少許增錄，由於沒有做必要的說明，就使得《故宮博物院藏〈嘉興藏〉目錄》的價值大打折扣。”[①]

在整理方面，整理者宣稱使用的底本與真實使用的底本存在出入；或未詳細列出各經的底本，以致含混不清。如李周淵在對比多個版本《嘉興藏》中的《地藏菩薩本願經》後指出：“民族出版社的藏經，也題作‘嘉興藏’，但是其印刷出版所用的底本，未必就是‘嘉興藏’。”並將民族出版社本與東大萬曆本作對比，指出二者在內容、用字、版式、圈點四個方面的差異，據此“粗略判斷，民族本《地藏菩薩本願經》不是《嘉興藏》的影印本，而是根據某部經文重新整理的現代排印本。”“民族本《地藏菩薩本願經》應是某個寺廟的課誦本。民族本的編輯者在編輯《嘉興藏》時，沒有看到真正嘉興藏的《地藏菩薩本願經》，因此拿了一個容易得到的本子補入全藏。”[②]

這些問題倘若能得到妥善解決，必然會使《嘉興藏》發揮出更大的價值。

3.《嘉興藏》本《燕居語錄》收錄概況

（1）臺灣版《中華大藏經》與新文豐出版公司《明版嘉興大藏經》

由於在 20 世紀末大陸也出版了一部《中華大藏經》，為避免混淆，特加前綴以區分。

臺灣版《中華大藏經》的編纂由屈映光、趙恆惕與蔡念生等人發起，原計劃出四輯，但最終因資金不足等問題被迫中斷，只在 1962—1982 年間陸續出版了三輯：“第一輯為影印《磧砂藏》與《宋藏遺珍》；第二輯為影印《嘉興藏》中第一輯未收的諸種典籍；第三輯為影印《正藏》、《續藏》中未為前兩輯所收的典籍。”[③]其中的《嘉興藏》主要來自臺北“國家圖書館”藏本，並利用日本駒澤大學的《嘉興藏》藏本補闕。《雲山燕居申禪師語錄》收於第二輯“又續駒目第四十四套”：“雲山燕居申禪師語錄八卷（清德申說，合喆等編，潘應斗序。南嶽下第三十五世，嗣破山明。依駒本增入並印，卷一末、卷二首及卷五以後皆有缺文）。”可知本套書所收《燕居語錄》源於日本駒澤大學《嘉興藏》藏本。

1987 年，臺北新文豐出版公司將《中華大藏經》第二輯調整版式重印發行，命名為《明版嘉興大藏經》，共 40 冊（正藏 10 冊，續藏、又續藏 30 冊）。[④]由

---

① 章宏偉：《故宮博物院藏〈嘉興藏〉的價值——從〈嘉興藏〉學術研究史角度來探討》，《故宮學刊》2004 年第 1 期，第 540-585 頁。

② 李周淵：《〈地藏菩薩本願經〉 盡克為劫 vs 盡充為劫》，見 https://www.cbeta.org/cn/node/4。

③ 吳家駒：《古籍叢書發展史》，南京：南京師範大學出版社，2011 年，第 241 頁。

④ 張新鷹：《臺灣編印〈中華大藏經〉始末》，《藏外佛教文獻》，1996 年，第 87—91 頁。

於《明版嘉興大藏經》的流傳頗廣，它的知名度漸漸蓋過了其前身臺灣版《中華大藏經》。《雲山燕居申禪師語錄》八卷（不分冊）收於第四十冊，序號為四七八，條目下標有“依駒本增入並印”字樣。

圖 2.4 新文豐出版公司《明版嘉兴大藏经》本《雲山燕居申禪師語錄》書影

駒澤大學所藏《嘉興藏》，一般簡稱駒本，原屬日本京都瑞蓮寺（今京都市新町通蛸藥師下ル）藏書，瑞蓮寺被廢後，一部分書籍流入書肆。[①]《嘉興藏》流入丁字屋書店，在昭和二十九年（1954）被駒澤大學圖書館購入收藏。駒本是目前罕見的以網站的方式公開全部書影的《嘉興藏》藏本[②]，也是筆者唯一能夠查閱到書影的藏本。其中的《燕居語錄》版式如下：

表 2.3 駒本《燕居語錄》版式

題名卷數	版本	版本類型	版式	裝幀形式	冊數	存（缺）卷	附註	定損
雲山燕居禪師語錄八卷	清康熙年間刻本	刻本	十行二十字小字雙行同；上白口下黑口；四周雙邊；無魚尾	綫裝	2	卷一末、卷二首及卷五以後皆有缺文	序葉有鈐印：“駒澤大學圖書館之印”“瑞蓮寺圖書印”；卷四末有鈐印：“駒澤大學圖書館印”。版心刻有經名、卷數、頁碼。	四級破損



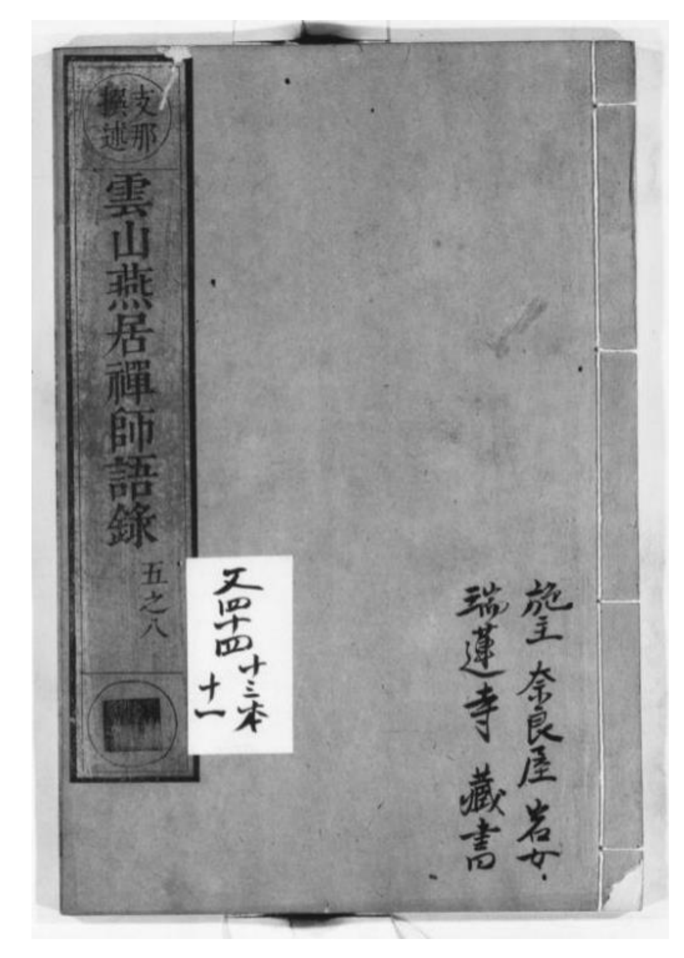


圖 2.5 駒本《雲山燕居禪師語錄》封面

① 參考[日]野澤佳美的論文《江戶時代明版〈大藏經〉的傳入情況》。本文收於釋法幢主編：《大藏經的編修・流通・傳承——〈徑山藏〉國際學術研討會論文集》，杭州：浙江古籍出版社，2017 年，第 313—333 頁。

② 駒澤大學 電子貴重書庫：http://repo.komazawa-u.ac.jp/opac/repository/collections/?lang=0。文中所用駒本《燕居語錄》書影皆來自此網站，引用日期：2024 年 3 月。

燕居禪師語錄序　二

也肰則刻語錄者豈為不讀書不思惟理義者開方
便門哉因以是印可於
師師曰唯唯遂弁書以為序
旹
康熙甲辰菊時雲山半衲潘應斗書於允孚園

雲山燕居申禪師語錄卷第一
嗣法門人合喆等編
上堂
任貴州威青茅坡山雲天禪寺受閫省宰官居士洎
都剛等請就大興禪寺結制上堂師詣法座云或在
山間或來城市竿木隨身逢場作戲遂陞座拈香云
此一瓣香亘古如斯卒難酬價爇向爐中祝延今上
皇帝萬歲萬歲萬萬歲殿下千秋文武百官高登祿位
此一瓣香根盤異地葉覆羣黎爇向爐中奉為本省
當道宰官請主檀越現前四衆共結正因頓超物外

燕居禪師語錄卷一　一

圖 2.6 駒本《雲山燕居申禪師語錄》書影

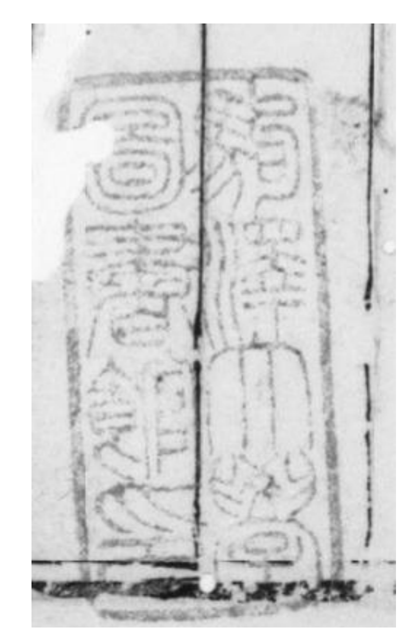
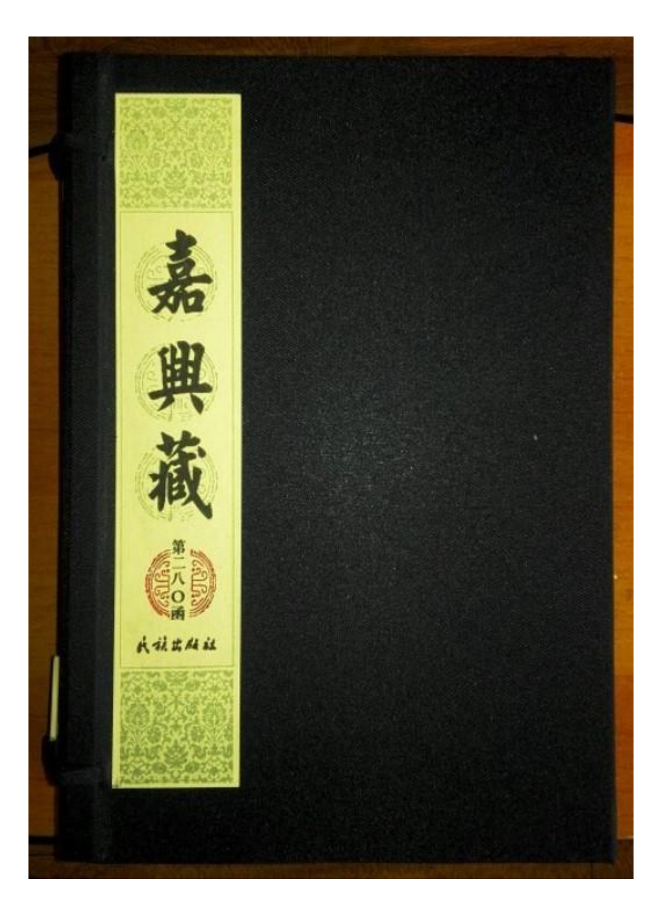


圖 2.7 鈐印："駒澤大學圖書館印"

瑞蓮寺所藏《嘉興藏》是由僧俗施財捐贈的，施主姓名寫在每一冊書的封面或封面內側的邊角。《燕居語錄》第一冊（卷一至四）的施主為：伊勢屋彥兵衛；第二冊（卷五至八）的施主為：奈良屋岩女。值得注意的是，駒澤大學將此書的出版時間標記為“又続蔵：康熙 15 年[成雕]”，出版者標記為“楞嚴”，顯然是採取了“《嘉興藏》之《又續藏》是清康熙十五年（1676）刻於嘉禾楞嚴寺”這一學術界比較公認的結論。但由燕居德申的卒年（1678）可知，這一定論有誤。根據常識，雕刻於 1676 年的書中是不可能記載死於 1678 年的人的後事的。

（2）民族出版社《嘉興藏》

又稱“重輯版《嘉興藏》”。此套《嘉興藏》由“北京慈航《徑山藏》（嘉興藏）研究中心”與民族出版社合作編纂，全藏總計 378 函，2246 種，2652 冊，收錄經書 12000 多卷，於 2008 年出版。它以故宮博物院藏本為底本，同時匯集臺北“國家圖書館”、雲南省圖書館、遼寧省圖書館、蘇州西園寺、重慶華岩寺、北京法源寺、四川省圖書館、廣東省圖書館、青海省圖書館、廣西壯族自治區圖書館等地藏本，[①]但具體底本未標明。第三四八函收錄《雲山燕居申禪師語錄》[②]八卷（兩冊）。



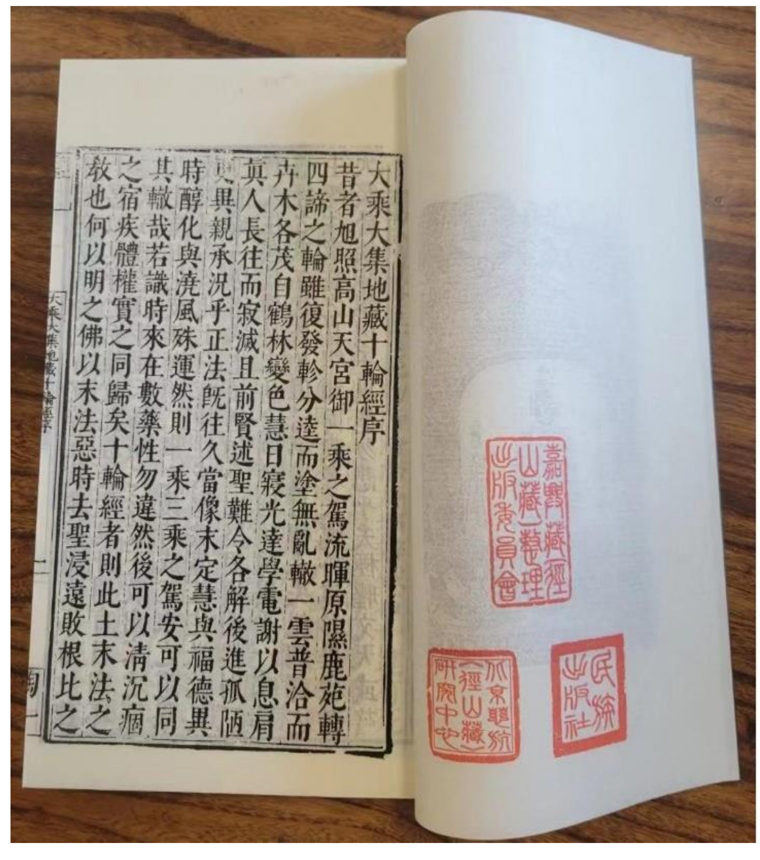

大乘大集地藏十輪經序
昔者旭照高山天宮御一乘之駕流暉原隰鹿苑轉
四諦之輪雖復發軫分逵而塗無亂轍一雲普洽而
卉木各茂自鶴林變色慧日寢光達學電謝以息肩
眞人長往而寂滅且前賢述聖難令各解後進孤陋
[illegible]興親承況乎正法既往久當像末定慧與福德異
時醇化與澆風殊運然則一乘三乘之駕安可以同
其轍哉若識時來在數藥性匆違然後可以清沉痼
之宿疾體權實之同歸矣十輪經者則此土末法之
教也何以明之佛以末法惡時去聖浸遠敗根比之

圖 2.8 民族出版社本《嘉興藏》[③]

① 高建中：《功德無量的出版工程——重輯佛教寶典〈嘉興藏〉》，《中國民族》，2009 年第 9 期，第 45-48 頁。

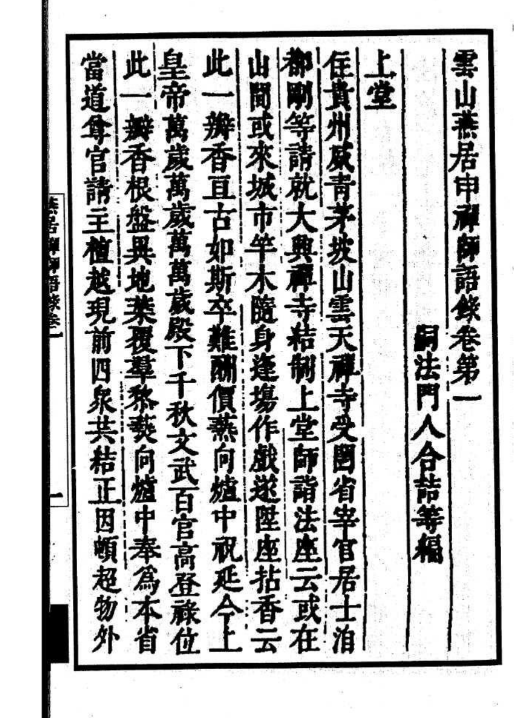
② 目錄中“雲”誤作“雪”，此訛誤已在本章開頭部分說明。

③ 圖片來自 https://book.kongfz.com/161254/4916990564。引用日期：2024 年 10 月 1 日。

序

此方真敎體清淨在聲聞世尊四十九年權實互示大小兩乘所云爲一大事因緣全托於此迨達磨西來乃云不立文字敎外單傳後人遂欲竝經論而空之嗚呼豈但非佛意亦大非祖意矣爲月標指人但觀指也不如竝指而無之爲岸造筏人但認筏也不如竝筏而無之此祖意也世尊臨了一著謂文殊曰吾四十九年住世未曾說一字是豈敎人觀指認筏者假如未說三藏十二部以前遂拈華以示人則子瞻所云推墮滉漾中不可捕捉豈敎體哉況乎初祖

燕居禪師語錄卷一



雲山燕居申禪師語錄卷第一

嗣法門人合詰等編

上堂

住貴州威靑茅拔山雲天禪寺受闔省寺官居士洎都剛等請就大興禪寺結制上堂師諸法座云或在山間或來城市竿木隨身逢場作戲遂陞座拈香云此一瓣香亘古如斯卒難酬價爇向爐中祝延今上皇帝萬歲萬歲萬萬歲殿下千秋文武百官高登祿位此一瓣香根盤異地葉覆華夷爇向爐中奉爲本省當道尊官諸王檀越現前四衆共結正因頓超物外

燕居禪師語錄卷一

圖 2.9 民族出版社《嘉興藏》本《雲山燕居申禪師語錄》書影

（3）國家圖書館出版社《徑山藏》

此套《徑山藏》由國家圖書館出版社編纂，共 230 冊，出版於 2016 年。編委會聲稱“搜集了大量原始文獻資料，遍及國內各大圖書館、高等院校等處，”但具體底本未標明。第二〇三冊收錄《雲山燕居申禪師語錄》八卷（不分冊）。



圖 2.10 國家圖書館出版社《徑山藏》[①]

① 圖片來自 https://baike.baidu.com/item/%E5%BE%84%E5%B1%B1%E8%97%8F/22039958?fromtitle=%E5%9

圖 2.11 國家圖書館出版社《徑山藏》本《雲山燕居申禪師語錄》書影

（4）數位化的《嘉興藏》

目前使用範圍最廣、收錄佛典最多的電子佛典是“CBETA 電子佛典集成”，此網站由“中華電子佛典協會”建立。“中華電子佛典協會”（Chinese Buddhist Electronic Texts Association，簡稱 CBETA）由恆清法師發起，結合佛教界從事佛典電子化的團體及個人，於1998年2月成立。[①]這個組織積極建置各種佛教藏經與著作之電子佛典集成資料庫與數位平臺，推動佛教資訊化相關專案，促進佛教數位傳播之交流與發展。[②]

方便起見，“CBETA 電子佛典集成”以代碼的方式標明大藏經的具體版本，它採用的《嘉興藏》有三個版本，分別是：嘉興大藏經（新文豐版），代碼為“J”，略符為“【嘉興】”；嘉興大藏經（民族版），代碼為“JC”，略符為“【嘉興丙】”；嘉興大藏經（日本東京大學綜合圖書館收藏），代碼為“JT”，略符為“【嘉興乙】”。而《雲山燕居申禪師語錄》八卷（不分冊）的經號為JB478，使用的底本是“嘉興大藏經（新文豐版）”。

最後，《嘉興藏》卷帙浩繁，各方的保存情況又不盡相同，其研究工作至今也是一個難點，韓錫鐸在《〈重輯嘉興藏〉及未盡事宜》中就提到了幾次訪書未果的經歷：“2005 年 6 月，到廣西壯族自治區圖書館借書，館長拒絕借書，有兩種書其他單位無，只好闕如。2005 年 6 月，到青海省圖書館借書，書已經裝箱準備搬到新館，不能開箱。只一種書，也只好闕如。”“我曾寫信給國家圖書館有關人士讓他到中國佛教圖書文物館調查，但沒有消息。”[③]可見其中艱辛。

8%89%E5%85%B4%E8%97%8F&fromid=2005964。引用日期 2024 年 10 月 1 日。

① 來自 http://www.cbeta.org/node/6384。引用日期：2024 年 10 月 1 日。

② 來自 http://www.cbeta.org/node/6384。引用日期：2024 年 10 月 1 日。

③ 釋法幢主編：《大藏經的編修・流通・傳承——〈徑山藏〉國際學術研討會論文集》，杭州：浙江古籍出版社，2017 年，第 375 頁。

筆者的個人條件亦有限，雖已窮盡一切能搜羅的範圍搜羅《嘉興藏》諸版本，但仍缺漏頗多，為此文之一憾。

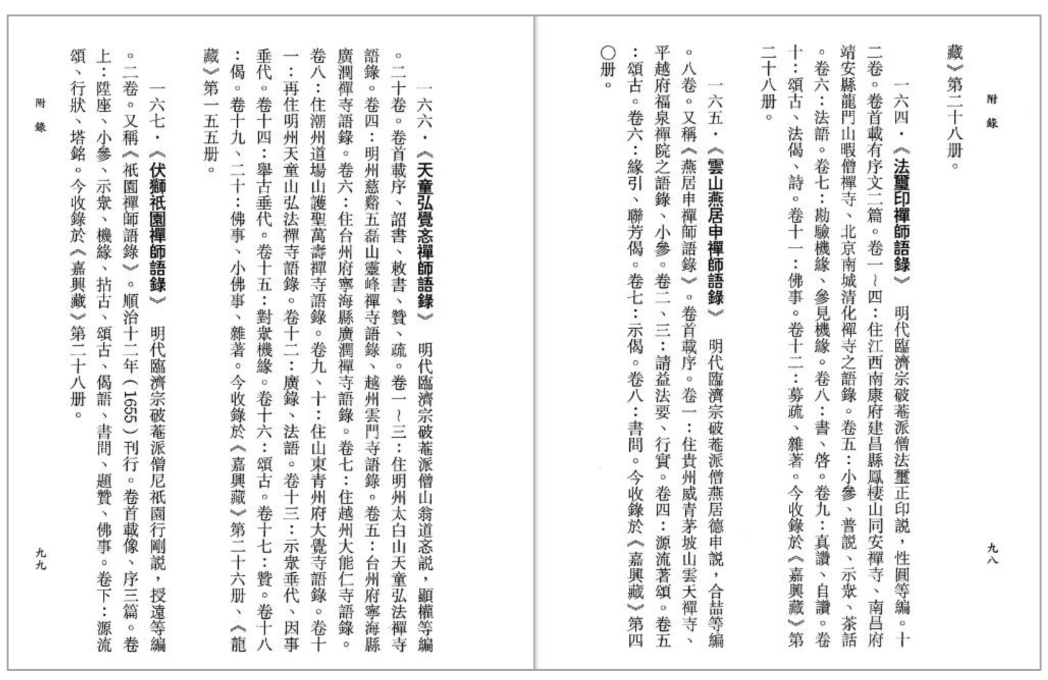
4.其他佛學叢書中《燕居語錄》的收錄概況

除上述各版本的《嘉興藏》外，還陸續出現過許多其他大藏經或佛學叢書，值得一提的是僧人星雲大師帶領佛光山眾人編纂的《佛光大藏經》以及藍吉富主編的以禪宗書籍為中心的《禪宗全書》。此外，由任繼愈主編的《中華大藏經》仍在編纂之中，雖目前已經出版的部分沒有包括《燕居語錄》，但倘若能如其預期地完成這部體量宏大的巨著，那麼必然會將《燕居語錄》包含其中。以上叢書體量大，難度高，因此動輒便需數年功夫才能成書。而一些小型叢書聚焦於某一特定主題或領域，具有靈活、精煉、出版週期短等特徵，《黔靈叢書》就是其中之一。

（1）《佛光大藏經》

臺灣佛光山於 1977 年成立佛光大藏經編修委員會，在星雲大師的帶領下於 1983 年編成《佛光大藏經》付梓，並通過電子化的形式“讓藏經普及化”。《佛光大藏經》分為阿含藏、禪藏、般若藏、淨土藏、法華藏、唯識藏、本緣藏、聲聞藏等八部，由於禪宗典籍浩如煙海，禪藏只收錄了最具代表性與影響力的典籍，對於未選入者，則以典籍提要的形式寫成《附錄》。其中《語錄部》收有《雲山燕居申禪師語錄》：

> 一六五·《雲山燕居申禪師語錄》　明代臨濟宗破菴派僧燕居德申說，合喆等編。八卷。又稱《燕居申禪師語錄》。卷首載序。卷一：住貴州威青茅坡山雲天禪寺、平越府福泉禪院之語錄、小參。卷二、卷三：請益法要、行實。卷四：源流著頌。卷五：頌古。卷六：緣引、聯芳偈。卷七：示偈。卷八：書問。今收錄於《嘉興藏》第四〇冊。[①]


藏》第二十八冊。

一六四·《法璽印禪師語錄》　明代臨濟宗破菴派僧法璽正印說，性圓等編。十二卷。卷首載有序文二篇。卷一～四：住江西南康府建昌縣鳳棲山同安禪寺、南昌府靖安縣龍門山暇僧禪寺、北京南城清化禪寺之語錄。卷五：小參、普說、示眾、茶話。卷六：法語。卷七：勘驗機緣、參見機緣。卷八：書、啓。卷九：真讚、自讚。卷十：頌古、法偈、詩。卷十一：佛事。卷十二：募疏、雜著。今收錄於《嘉興藏》第二十八冊。

一六五·《雲山燕居申禪師語錄》　明代臨濟宗破菴派僧燕居德申說，合喆等編。八卷。又稱《燕居申禪師語錄》。卷首載序。卷一：住貴州威青茅坡山雲天禪寺、平越府福泉禪院之語錄、小參。卷二、三：請益法要、行實。卷四：源流著頌。卷五：頌古。卷六：緣引、聯芳偈。卷七：示偈。卷八：書問。今收錄於《嘉興藏》第四〇冊。

附錄　九八

一六六·《天童弘覺忞禪師語錄》　明代臨濟宗破菴派僧山翁道忞說，顯權等編。二十卷。卷首載序、詔書、敕書、贊、疏。卷一～三：住明州太白山天童弘法禪寺語錄。卷四：明州慈谿五磊山靈峰禪寺語錄、越州雲門寺語錄。卷五：台州府寧海縣廣潤禪寺語錄。卷六：住台州府寧海縣廣潤禪寺語錄。卷七：住越州大能仁寺語錄。卷八：住潮州道場山護聖萬壽禪寺語錄。卷九、十：住山東青州府大覺寺語錄。卷十一：再住明州天童山弘法禪寺語錄。卷十二：廣錄、法語。卷十三：示眾垂代、因事垂代。卷十四：舉古垂代。卷十五：對眾機緣。卷十六：頌古。卷十七：贊。卷十八：偈。卷十九、二十：佛事、小佛事、雜著。今收錄於《嘉興藏》第二十六冊、《龍藏》第一五五冊。

一六七·《伏獅祇園禪師語錄》　明代臨濟宗破菴派僧尼祇園行剛說，授遠等編。二卷。又稱《祇園禪師語錄》。順治十二年（1655）刊行。卷首載像、序三篇。卷上：陞座、小參、示眾、機緣、拈古、頌古、偈語、書問、題贊、佛事。卷下：源流頌、行狀、塔銘。今收錄於《嘉興藏》第二十八冊。

附錄　九九

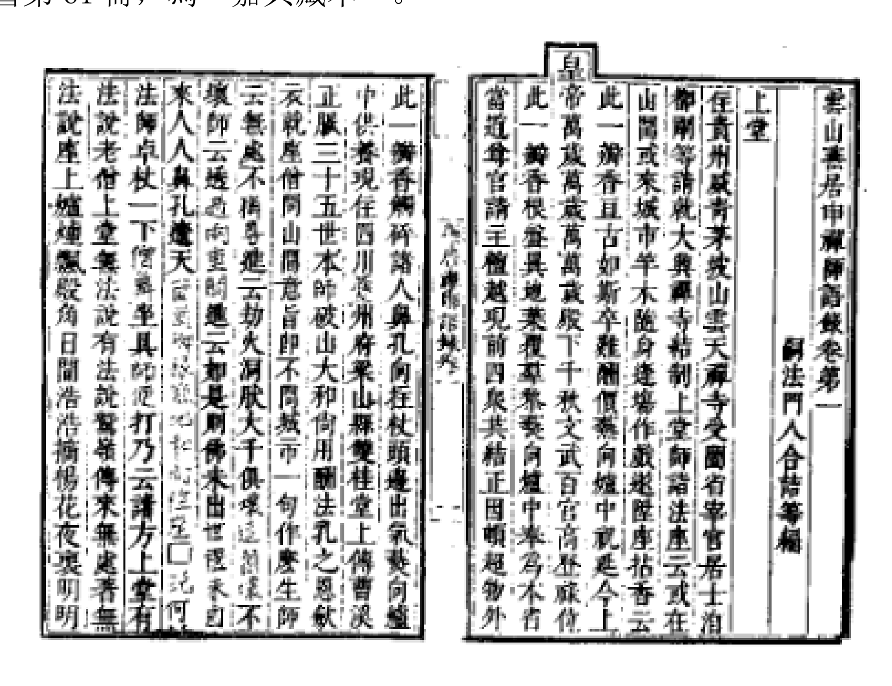
圖 2.12《佛光大藏經》中所提《雲山燕居申禪師語錄》

① 佛光山宗務委員會編：《佛光大藏經 禪藏 附錄》，臺灣：臺灣佛光出版社，1983 年，第 89 頁。

（2）《禪宗全書》

由臺灣學者藍吉富主編，專收佛教中禪宗一門的經典，共 100 冊，附總目索引與補遺 1 冊。全套書精選善本，分為史傳、宗義、語錄、清規、雜集等五部，搜羅全面，為禪宗的研究提供了極大的方便。

《禪宗全書》在 1990 年由文殊文化有限公司出版，後授權給大陸的北京圖書館出版社並於 2004 年重出新版。新版修正了原版中的錯誤，補收《明道正覺森禪師語錄》《高旻寺丈室規約》，新收周紹良所編《敦煌寫本<壇經>原本》，並將《達摩血脈論》《達摩悟性論》《達摩破相論》《最上乘論》四種版面模糊不清的書籍重新印刷，內容更加完善。《雲山燕居申禪師語錄》八卷（不分冊）收於本叢書第 61 冊，為“嘉興藏本”。



雲山燕居申禪師語錄卷第一
嗣法門人合皓等編
上堂
住貴州威青茅岌山雲天禪寺受圖省宰官居士泊
都剛等請就大興禪寺結制上堂師語法座云或在
山間或來城市草木隨身逢場作戲趨陞座拈香云
此一瓣香亘古如斯卒難酬價爇向爐中祝延今上
皇帝萬歲萬萬歲萬萬歲陛下千秋文武百官高登祿位
此一瓣香根盤異地葉覆草叢爇向爐中奉為本省
當道尊官諸王體越現前四衆共結正因頓超物外

此一瓣香穿諸人鼻孔向拄杖頭邊出氣爇向爐
中供養現住四川夔州府梁山縣雙桂堂上傳曹溪
正脈三十五世本師破山大和尚用酬法乳之恩歛
衣就座僧問山僧意旨即不問城市一句作麼生師
云無處不稱尊進云劫火洞然大千俱壞不
壞師云透過兩重關進云如是則佛未出世裡來自
來人人鼻孔撩天
法師卓拄杖一下打乃云諸方上堂有
法說老僧上堂無法說有法說驚群傳來無處著無
法說座上爐煙氤氳殿角日間浩浩摘楊花夜裏明明

聽鼠嚼老僧盡情都拈卻究竟仍歸屋裏坐喝一喝
下座
上堂僧問正法眼藏即不問禰素未分時如何師云
劃斷惡狐路進云分後如何師云春風拂地花進云
分與未分時作麼生師云常憶江南三月裏鷓鴣啼
處百花香問如何是涅槃妙心師云萬仞壁立進云
如何寂滅為樂師云無縫合斜進云即今拶打不開
針劄不入又且如何師云徹底掀翻乃云五單浮十
里觸夜明明行盡昏慶把住過津不放行饒他佛祖
難同互除是銅頭鐵額來頂門一竪全身遙所以道

坐斷雕屋之中決勝八方之路殺活超然俱歸掌握
且保民庶國一句作麼生道擲下拂云干戈歛用煙
塵盡野老相逢樂太平
上堂僧問不慕諸聖不重己靈時如何師云鵝王擇
乳素非鴨類僧擬議師便打乃云諸人自有一寶用
得慣熟在空滿空在谷滿谷動靜恆關頭出頭沒雖
然如是直須識取把針人莫看鴛鴦好毛羽
上堂僧問此事不在內外中間畢竟在什麼處師云
恰進云龍袖拂開全體現象王行處絕孤蹤師云非
汝境界乃云日可冷月可熱剔起眉毛看時節大異

雲山燕居申禪師語錄　卷一

—152—

圖 2.13《禪宗全書》本《雲山燕居申禪師語錄》書影

（3）大陸版《中華大藏經》

大陸版《中華大藏經》由任繼愈主編，中華書局出版。漢文部分分正、續兩編，《正編》以《趙城藏》為底本，兼採《高麗藏》《崇甯藏》《毗盧藏》《資福藏》《磧砂藏》等多部大藏經，出版於 1997 年，其中並不包含《嘉興藏》。《續編》的編纂工作目前仍未完成，其收錄典籍的範圍為《正編》沒有收入的漢文佛教典籍,下限截至當代,共約 4000 種以上。《續編》計畫分設 11 個部類：印度典籍部、南傳典籍部、藏傳典籍部、漢傳注疏部、漢傳撰著部、史傳地志部、懺儀部、疑偽經部、論衡部、外教部、目錄音義部。其中漢傳撰著部“收入論述教義的佛教典籍及對這些典籍的注疏與複疏,以及佛教的論文總集、纂輯、僧人個人文集、類書等佛教文獻。”[①]那麼《續編》此部收入《燕居語錄》的可能性極大。

（4）《黔靈叢書》之《黔僧語錄》

由上述歸納可知，大藏經的編纂較早出自臺灣學者之手，又兼采日本藏本。而在通訊技術及交通方式並不發達的上個世紀，地域間的聯繫相當有限，即便臺灣已經搜羅到了不少稀見本，但在很長一段時間內大陸都是難以得知的。如在中華書局 1997 年出版的《二十二種大藏經通檢》中，並沒有收入《燕居語錄》，而早在臺北新文豐出版公司 1983 年出版的《二十五種藏經目錄對照考釋》中，就包括了《燕居語錄》（駒澤大學藏本）。

中國大陸最早接觸到的《燕居語錄》，其實還是源於臺灣搜羅到的日本藏本（駒本）。事情始於 1986 年，貴陽弘福寺為振興地方佛教文化著手編印《黔靈叢書》。1995 年，貴州歷史文獻研究會與弘福寺達成合作，成立《黔靈叢書》委員會，共同策劃叢書的出版。這套叢書以明清貴州佛教為中心搜羅書目，但苦於缺少古本。幸在項目主編張新民與日本群馬大學教授石田肇素有善交，後者在聽聞此事後，花費一年的功夫主動搜查相關的日本藏書並逐頁複印。1996 年，委員會得到石田肇所贈包括《雲山燕居申禪師語錄》（日本藏臺灣版《中華大藏經》本）在內的十餘種黔僧語錄。[②]據此底本，居士樂光彥點校作序、牟應杭復審，此系《雲山燕居申禪師語錄》目前唯一整理本。《雲山燕居申禪師語錄》同《敏樹相禪師語錄》《黔靈赤松嶺禪師語錄》《瞿脈和禪師語錄》《雲腹智禪師語錄》《語嵩禪師語錄》及《附錄》的《雪齋詩存》《石蘭和尚文》合刊為《黔僧語錄》一書，於 2000 年由巴蜀書社出版。該叢書按照現代閱讀方式排版，雖是竪排，但原本的版本特徵已完全不見。

上述諸影印本在內容上並無出入，只在版式上略有不同。駒本、新文豐本、《禪宗全書》本的《燕居語錄》，凡遇到“皇帝”字樣皆使用單擡頭，另提一行并突破板框一字，導致此行為二十一字，可知三者系同一版本系統。民族出版社本與國家圖書館出版社本的《燕居語錄》，凡涉及“皇帝”字樣亦使用擡頭，但僅另提一行，並不突破板框，雖此行字數也為二十一字，但字體稍小一些，這樣便與其他行保持了一致，可知二者系同一版本系統。

綜合上述，《燕居語錄》從單行本到《嘉興藏》本乃至電子化的各版本關係如下：

---

① 胡紹皆：《盛世修藏繼往開來——〈中華大藏經（漢文部分）·續編〉正式啟動》，《中國宗教》，2007 年第 11 期，第 32-33 頁。

② 張新民：《日本學者石田肇與弘福寺》，《貴州文史天地》第 5 期，1997 年第 35-36 頁。

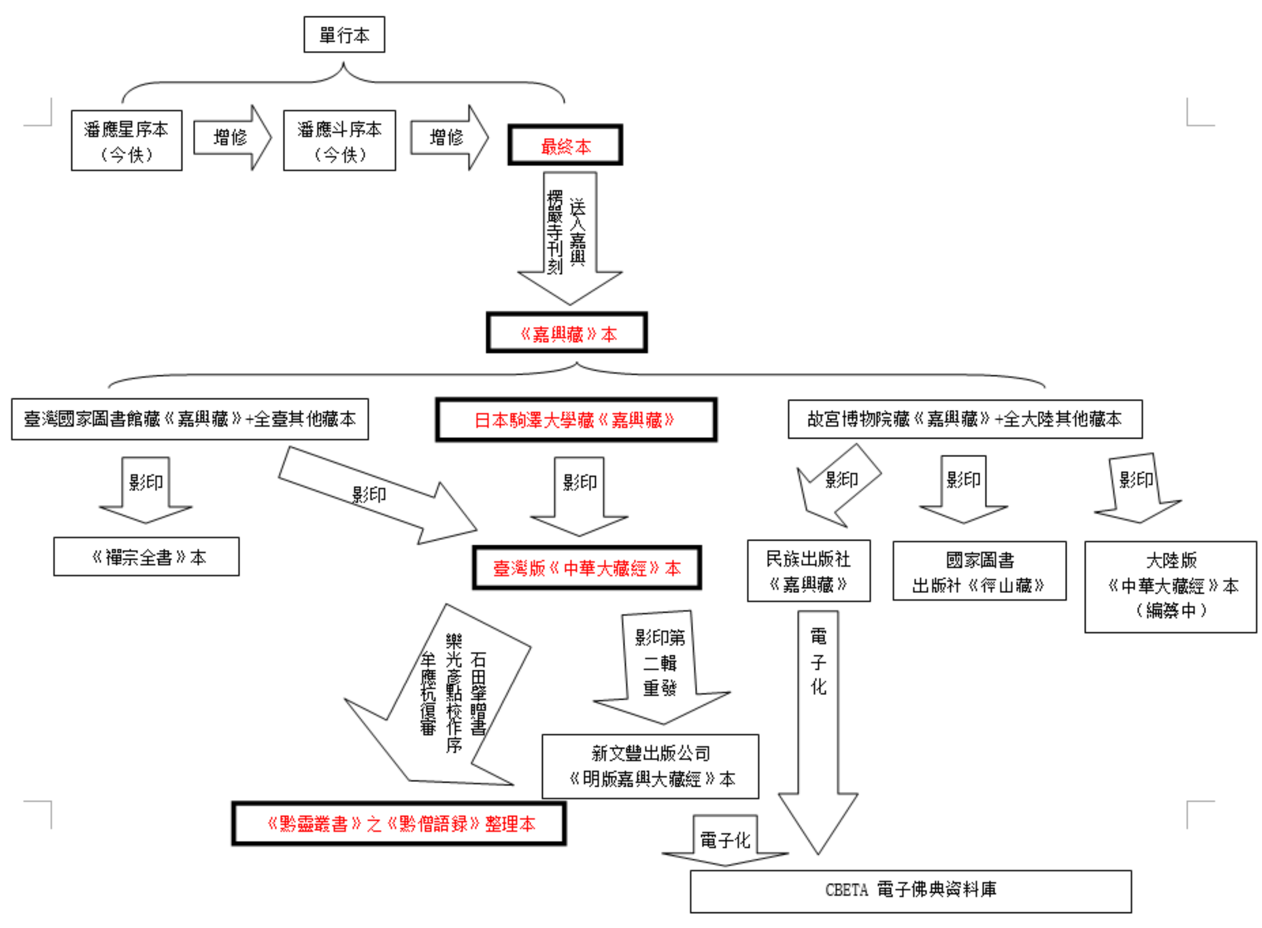


圖 2.14《燕居語錄》各版本關係圖

而《嘉興藏》主要影印本及相關佛教叢書影印（整理）本中《雲山燕居申禪師語錄》收錄情況為：

表 2.4《嘉興藏》主要影印本所見《雲山燕居申禪師語錄》收錄情況

版本	地區	出版年份	《燕居語錄》收錄情況	《燕居語錄》來源
臺灣版《中華大藏經》	中國臺灣	1962—1982 年	第二輯“又續駒目第四十四套”	駒本《嘉興藏》
新文豐出版公司《明版嘉兴大藏经》		1987 年	第四十冊，序號四七八	臺灣版《中華大藏經》（第二輯）
民族出版社《嘉興藏》		2008 年	第三四八函	未詳
國家圖書館出版社《徑山藏》	中國大陸	2016 年	第二〇三冊	未詳
大陸版《中華大藏經》（編纂中）		1997 年至今	未知	未知
相關叢書				
藍吉富主編《禪宗全書》	中國臺灣	1988 年文殊文化有限公司；2004 年北京圖書館出版社	第 61 冊	未詳
《黔靈叢書》之《黔僧語錄》	中國大陸	2000 年	有	臺灣版《中華大藏經》（第二輯）

第二節《燕居語錄》整理本擷瑕

《黔靈叢書》中所著錄的《燕居語錄》為現今唯一的整理本，由貴陽弘福寺居士樂光彥標點校訂，由貴州民族學院教授牟應杭復審。除此之外，樂光彥還參與了同系列的《敏樹相禪師語錄》《語嵩禪師語錄》《雪齋詩存》《丈雪醉禪師語錄》《廠石禪師語錄》的點校，牟應杭則參與了《黔靈山志》《貴陽高峯了塵和尚事跡》的點校。

根據書末後記可知，樂光彥與牟應杭主要做了四項整理工作：依據《燕居語錄》內容編纂目錄；改訛字，改古異體字為通用字；重新排版，去除多餘的擡頭；對少數佛教用語略加註釋。[①]這為後人的閱讀與研究帶來了方便，但同時難免存在疏漏，其不足之處可以概括為字形訛誤、句讀失誤、符號混亂、文意誤讀、校釋粗疏五個方面。

一、字形訛誤

整理者因字形相似而誤將甲字作乙字，以致文意不明：

（一）序，整理本第 322 頁

“庚熙甲辰菊時雲山半衲潘應斗書於允浮園。”

“康熙”誤作“庚熙”。

（二）卷二，整理本第 347 頁。

“故老子所謂‘虛而不屑’，孔子所謂‘空空如也。’”

“屈”誤作“屑”。

（三）卷二，整理本第 348 頁。

“不致溺於一偏，互相詆訛。”

“詆”誤作“訛”。

二、句讀失誤

因誤解文意而錯斷句讀。

（一）卷二，整理本第 346 頁。

“若謂老子在離身做，又不當云：‘載營魄抱，一能無離。’”

正確句讀為：“若謂老子在離身做，又不當云：‘載營魄抱一，能無離？’”

（二）卷二，整理本第 346 頁。

“何道之不當非？儒之未免癖於仕。仕者、治也。治、即學也。學、即治也。”

正確句讀為：“何道之不當非儒之未免癖於仕？仕者，治也。治即學也，學即治也。”

---

① 張新民主編：《黔僧語錄》，成都：巴蜀書社，2000 年，第 440 頁。

（三）卷一，整理本第 324 頁。

“師云：‘無繩自縛。？進云：‘即今棒打不開，針劄不入，又且如何？’”

正確標點為：“師云：‘無繩自縛。’進云：‘即今棒打不開，針劄不入，又且如何？’”

三、符號混亂

整理者使用標點符號時，有時因標點符號的層次較多而顧此失彼，有時多個標點符號連用，混亂不堪，其中單引號與雙引號的混亂尤其嚴重。此外，在書籍名稱下面應該加波浪號表示，整理本在有些地方卻未標出。

（一）卷一，整理本第 330 頁。

“浴佛，上堂：‘當年四月八，皇宮生悉達。今朝四月八，大蟲被犬踏。大眾：‘雲山恁麼激揚，且道與雲門是同是別？若道同，孤負雲山；若道別，孤負雲門。且兩不孤負句，又作麼生道？劍鋒清海宇，棒下絕癡頑。’”

正確標點為：“浴佛上堂：‘當年四月八，皇宮生悉達。今朝四月八，大蟲被犬踏。大眾，雲山恁麼激揚，且道與雲門是同是別？若道同，孤負雲山；若道別，孤負雲門。且兩不孤負句，又作麼生道？劍鋒清海宇，棒下絕癡頑。’”

（二）卷八，整理本第 432 頁。

“論語學而時習之，圓覺隨順覺性，二語括盡。”

正確符號為：“論語‘學而時習之’，圓覺‘隨順覺性’，二語括盡。”

（三）卷八，整理本第 434 頁。

“人天眼目一書，乃徹證者之設為陷穽，以驗學者之有眼目無眼目。”

正確符號為：“人天眼目一書，乃徹證者之設為陷穽，以驗學者之有眼目無眼目。”

四、文意誤讀

原書中為便於閱讀，多處設有擡頭，如卷八中的書信以燕居的復信為頂格，以示尊敬，對方的來信則退一格，既主次分明也便於區分。整理本中依照現代人的閱讀習慣改為每信之首空兩格，但通信與通信之間緊挨着，連成一片，閱讀時容易造成誤解。

此外，有些改動顯然誤解了文意，造成了混亂，這主要體現在卷五的頌古中。原書中先以空兩格的方式列出公案或佛經中的語句，再以頂格的方式列出燕居所著之頌。整理本則改為以略大於正文的字體空四格列出公案或經典，再空兩格列出燕居所著之頌，這基本與原書保持一致。但有的公案或經典較長，整理者誤將他們也當作燕居所著頌古，兩相混淆。

被誤認的公案與經典有：

（一）卷六，整理本第 374 頁。

世尊一日陞座，大眾集定。文殊白椎云：“諦觀法王法，法王法如是。”

世尊便下座。

（二）卷六，整理本第 374 頁。

臨濟示眾云："有一無位真人，常在汝等諸人面門出入，未證據者看看！"時有僧問："如何是無位真人？"濟下繩床，搊住云："道道！"僧無語，濟托開云："無位真人是什乾屎橛！"

（三）卷六，整理本第 375 頁。

諸可還者自然非汝；不汝還者，非汝而誰？

五、校釋粗疏

全書八卷，校釋共 14 條。從大體上看，校勘與註釋沒有分開而列，這些註疏也未體現出具體的出釋出校原則，似乎是整理者隨心而注。

（一）校勘方法單一

就校勘而言，學界多採用陳垣所提出的"校勘四法"。由於缺乏足夠的版本，對校法對《燕居語錄》的校勘幫助甚微，本校法的用處亦不大，能夠採取的只剩下他校法與理校法。此整理本以理校法為主，根據文意訂正了文中的訛誤，多為形近而訛，如：

1. 卷六，整理本第 390 頁。

原文：梅坪山裏梅兒熟，雪裏生香光馥鬱。雖有守株司樹神，也要老僧密〔一〕分祝。

〔一〕密：原作"蜜"，誤，改。

2. 卷六，整理本第 395 頁。

原文：水漲〔一〕船高，泥多佛大。忽地展開，令人驚詫。且道驚詫箇什麼？眉毛吞卻須彌盧，眼光爍破四天下。

〔一〕漲：原作"長"，誤，改。

3. 卷七，整理本第 411 頁。

原文：拈來乾屎橛〔一〕，會得便休歇。把作箭頭看，肝膽成吳越。

〔一〕橛，原誤作"蹶"，據文意改。

4. 卷七，整理本第 415 頁。

原文：適聞病至篤，病中歌且狂。唯君有傲骨，雖病亦無妨。直向此中空磊落，無煩瘥病覓奇方。叱豎子，入膏肓，等閒拈杖打醫王。

〔一〕原誤作"盲"，據文意改作"肓"。

5. 卷七，整理本第 416 頁。

原文：終日為善，令人稱羨。不若無為，優遊不倦。有時踏著滑石頭，堪〔一〕笑秦時轆轢鑽。

〔一〕堪，原作"勘"，誤，改。

6. 卷八，整理本第 429 頁。

原文：要之，儒、禪非可以口辯巧馳，鑽舊襲取〔一〕，當以實證。

〔一〕原作耴，誤，改作取。

7. 卷八，整理本第 431 頁。

原文：苟此事不自尊傳，猶何〔一〕時復尊而傳焉？是使天下後世反視禪

道之賤，賤之久而必廢之。

〔一〕原作可，誤，改作何。

但在校勘方法上忽略了他校法，在校勘內容上沒有指出謬誤產生的原因，同時缺乏相應的例證，顯得說服力不足。此外，整理者有時誤將異體字作為訛字出校：

1.卷五，整理本第 383 頁。

原文：山中臥，養成大笨〔一〕貨。慣偷安，懶惰〔二〕第一箇。

〔一〕笨：原作“体”，據文意改。

〔二〕惰，原作“墮”誤，據文意改。

其中“体”是“笨”的異體字，注者誤以為是兩個字。

（二）註釋簡略無例證

就註釋而言，過於簡略，也缺乏相應的例證。

1.卷一，整理本第 328 頁。

原文：亦未是衲僧巴鼻〔一〕。

〔一〕“巴鼻”：宗門用語。把握、根據之意。

試比較《佛光大辭典》“巴鼻”條：

巴鼻：禪林用語。又作把鼻、巴臂、把臂。巴即把，鼻指牛鼻。即穿繩於牛鼻，以牽制之。其後轉為可把持之處，猶言根據、把柄。《碧巖錄》第三則（大四八•一四二下）：“只如馬大師如此道，意在什麼處？有底云：‘點平胃散一盞來。’有什麼巴鼻？到這裡作麼生得平穩去？”[①]

2.卷二，整理本第 339 頁。

原文：群豬一齊猛省云：“蒙禪師指示，我等已悟無生法忍〔一〕。”

〔一〕無生法忍：謂安住於無生無滅真如實相也。

試比較《佛光大辭典》“無生法忍”條：

無生法忍：梵語 anutpattika-dharma-kṣānti。謂觀諸法無生無滅之理而諦認之，安住且不動心。又作無生忍、無生忍法、修習無生忍。為三忍之一，仁王經所說五忍之第四。《大智度論》卷五十（大二五・四一七下）：“無生法忍者，於無生滅諸法實相中，信受通達，無礙不退，是名無生忍。”《大乘義章》卷十二（大四四・七〇一中）：“從境為名，理寂不起，稱曰無生；慧安此理，名無生忍。”[②]

第三節《燕居語錄》的文體與風格特徵

一、文體：禪宗語錄

中土以海納百川的胸襟允許多種文化和諧共存，不同的文化體系均孕育出了語錄體這一獨特體例，主要有：諸子語錄、禪宗語錄與宋儒語錄。[③]受各自文化傳統及語言觀念等因素的影響，三者呈現出不同的面貌，并在長期發展中交互作用。

---

① 佛光大藏經編修委員會：《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1988 年，第 1390 頁。

② 佛光大藏經編修委員會：《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1988 年，第 5079 頁。

③ 張子開：《語錄體形成芻議》，《武漢大學學報（人文科學版）》第 5 期，2009 年，第 517—521 頁。

就禪宗語錄而言，其歷史源頭可通過“按名”與“循實”兩個綫索追溯，各家對於最早的禪宗語錄是何書這一問題的回答之所以不統一，究其根源就在於着眼點不同。以循實論，凡帶有語而錄之性質的禪宗典籍均可被看作語錄，很多學者據此將六祖《壇經》認作最早者，如胡適認為“《壇經》的體裁便是白話語錄的始祖。”[①]也有不少學者將早期燈錄納入語錄的，如馮青把宋代的《景德傳燈錄》《五燈會元》《碧岩錄》和《大慧書》都歸入語錄的範疇，不免過於寬泛了些。燈錄的作用類似公開的“源流”，是各法嗣正統性的公共證明書，故學人以登燈錄為榮。燈錄的內容也受此影響，以傳承關係為脈，輔以語錄以證明其人能力。明末清初的法統大戰在文獻上的顯化就是以燈譜（而非其他佛教文體）頻出為標志的，有人按己見作燈譜，存異議者便再作燈譜駁斥，如費隱通容以《傳燈嚴統》駁《五宗緒略》（今不詳，或已佚）：“洞中有狂禪，刊《五宗緒略》，費隱老人聞之怫怫然，即匯《傳燈嚴統》。”[②]丈雪作《錦江禪燈》駁《濟宗世譜》：

戊辰春，又讀《宜昌博達隆禪師書》，及所匯《濟宗世譜》，謂錦江居天末之表，最難搜括。老僧道多謝遠慮，忒殺殷勤。邇來羊質虎皮，鳳鳴鷙翰者，滔滔皆是。……來譜搜羅未廣，迫以雕蟲，盡與未盡，引嫌遐輒。老僧於劫灰中拾得斷簡殘篇，依《五燈》匯輯，名曰《錦江禪燈》，二十卷縫作四策，尾猶未竟。若漆書壁經，俟時而出，自有一夥那吒漢賞鑒焉。[③]

佛浪侄，武岡人，入蜀笱得《濟宗世譜》，呈于瞌睡道人。有本師法嗣八十七位，而好事者誤入三人，插於空隙（一名大歇智，一號問山寬，俗人李翔。時丁象季出此一夥江湖馬流神也）。弗知此盗從何處起？何州何縣人也？逐一詢乳弟輩，並沒半人可知。而趁隙混入，佯稱大措，陰鍥石於嘉禾，明欺憂遠之無稽，暖昧自心之妄作，臆欲定萬年椿也。所謂賊是小人，智過君子。譜中謂破山之嗣多在滇黔，巴蜀且不用，行超二字最難查考。囊者元欵悲壯，脈似懸絲，幸夔之有臥龍，先燈傳始暢。兵火蹂躪，荷華陽海舟慈而五葉垂芳。醉嘗憶折蘆老子九萬里來，今公等嫌蜀道之遙，良可悲也。老僧亦於劫灰間，拾得殘篇斷簡，輯書二十卷，顏曰《錦江禪燈錄》。剞厥將竣，恨未裝潢，權將成樣附於佛浪，逾禾之楞嚴寺對質，看此盗人狼心狗臉藏於何地？見賊碑即鳴公椎碎反災梨附，嗣以傳乃庸人王誕之徒也。[④]

古道瀾倒之秋，邪法熾盛之際，加以燹火膈絕，憂遠欺淩。如雙桂先師法嗣八十七人，而無知棍徒陰添三位（盗名大歇智、問山寬、季翔），遠遠刊碑於禾中，將謂無人證據。[⑤]

“宜昌博達隆禪師”，即博達道隆，敏樹如相法嗣。博達編《濟宗世譜》，只收

① 胡適：《國語文學史》，合肥：安徽教育出版社，1999 年，第 59 頁。
② 王路平、龚晓康主編：《丈雪禪師語錄詩文》，貴陽：貴州大學出版社，2018 年，第 220 頁。
③ （清）通醉說，徹綱等編：《昭覺丈雪醉禪師語錄》卷十二，《徑山藏》第一六七冊，24 頁上—25 頁上。
④ 王路平、龚晓康主編：《丈雪禪師語錄詩文》，貴陽：貴州大學出版社，2018 年，第 219 頁。
⑤ 王路平、龚晓康主編：《丈雪禪師語錄詩文》，貴陽：貴州大學出版社，2018 年，第 222 頁。

滇黔，不收巴蜀；且破山法嗣本八十七人，卻被“無知棍徒陰添三位”：大歇智、問山寬、季翔，不僅刻成碑立出，還被《濟宗世譜》收錄，刊刻成書。丈雪恐小人的奸計得逞，急撰《錦江禪燈》以明法脈。[①]可見燈譜的內容雖包括了語錄，但不意味着它就等於語錄。此外，有“私記”“語本”“語要”“法要”“廣錄”等，與“語錄”性質等同，可視作語錄的異名或早期形態。[②]另外還有專收某位禪師法語的“別集”，收多位禪師開示的“通集”。以按名論，最早以“語錄”名篇的是唐僧神清的《北山參玄語錄》（又作《參元語錄》《北山參元語錄》），但“是書爲理論體，頗似周秦諸子”[③]，非是對某人言行的記載。約編纂於北宋年間的《四家語錄》更貼合語錄的內涵，它存在三種系統，所選“四家”也不盡相同。[④]

考禪宗語錄之結構，最初按佛法門類分目，如《壇經》的主體為“行由第一，般若第二，疑問第三，定慧第四，坐禪第五，懺悔第六，機緣第七，頓漸第八，宣詔第九，付囑第十”[⑤]，多人語錄有的按傳燈譜系分類，每位禪師語錄再按上堂、勘辨等區分，如《古尊宿語錄》；後基本均按叢林儀規和參悟法門分類，如日本禪師虎關師錬“考訂古今禪冊備十門：一曰開堂；二曰上堂；三曰小參。附陞座；四曰拈提；五曰普說；六曰法語；七曰對機；八曰立地；九曰偈贊；十曰秉拂。”[⑥]可見二者之間明顯的對應關係。禪宗語錄的這個文本變化源於兩點，一是禪林制度的確立與完善：宋初，有人對中晚唐五代叢林制度進行了整理與總結，形成《禪門規式》一書，並托名百丈懷海[⑦]，此後歷代僧人都在此基礎上不斷增擴，形成了一套愈來愈體系化、全面化的規式。說法是主持的首要職責之一，受此影響，語錄也逐漸以上堂、小參、晚参、入室、普说等活動作為分類文本的標準。二是參悟方式的發展，如宋代興起的文字禪被視為禪門內部發生的“语言学转向”[⑧]，此外還有公案禅、看话禅等多種新穎的修習方式。相應地，禪師語錄中增添了頌偈類的內容并逐漸豐富。這樣的結構在宋以後逐漸定型，到明清時期幾乎成為定式，《燕居語錄》的文本結構也是如此。下文就上堂、小參、請益法要、頌古、偈這幾個重要門類做以說明。

（一）上堂

《燕居語錄》的第一卷為上堂。上堂是體現禪師水準、展示住持威儀的重要場合，因此歷來為禪家重視，常被置於首卷。

根據規制，禪師入住寺院的第一天叫“入院”，要舉行相應的儀式并作入院法語，還需要拈香祝聖。所祝對象除了當朝天子與群臣外，一般還包括地方官僚、檀越與師尊。如德申在大興禪寺陞座拈香時說：

“此一瓣香，亙古如斯，卒難酬價。爇向爐中，祝延今上皇帝萬歲萬歲萬萬歲，殿下千秋，文武百官高登祿位。此一瓣香，根盤異地，葉覆群黎，爇向爐中，奉為本省當道尊官、請主檀越、現前四眾，共結正因，頓超物外。此一瓣香，觸碎諸人鼻孔，向拄杖頭邊出氣，爇向爐中，

① 不過丈雪的期望還是部分落空了，長谷部幽蹊在《明清佛教教團史研究》中寫道，破山海明的法子是九十位。顯然是把三個冒牌貨也算上了。
② 張子開：《語錄體形成芻議》，《武漢大學學報（人文科學版）》第5期，2009年，第517—521頁。
③ 陳垣：《中國佛教史籍概論》，上海：上海世紀出版集團，2005年，第88頁。
④ 黃連忠：《禪宗公案體相用思想之研究》，臺北：臺灣學生書局，2002年，第42頁。
⑤ 《壇經》版本眾多，時代最早的敦煌本不分品目，這裏舉例的是最流通的宗寶本。
⑥ [日]無著道忠：《禪林象器箋》卷十一，《大藏經補編》第十九冊，第452頁中欄。
⑦ 王荣湟：《明清禅宗丛林制度研究》，南開大學博士學位論文，指導教師何孝榮，2017年，第28頁。
⑧ 周裕鍇：《禪宗語言》，上海：復旦大學出版社，2009年，第140頁。

供養現住四川夔州府梁山縣雙桂堂上、傳曹溪正脉三十五世本師破山大和尚，用酬法乳之恩。”①

他先祝皇帝，再祝文武百官，此祝當地官宰檀越，最後祝師父破山禪師。

入院之後，禪師會定期舉行上堂，“大眾朝參夕聚，長老上堂升座，主寺、徒眾雁立側聆。賓主問酬，激揚宗要者，示依法而住也。”②《燕居語錄》中對上堂日期的記載較為模糊，只有少數標明為“佛誕日”“臘八”“浴佛”等節日或“結制”“解制”等安居，有時還受請為壽誕、諱日上堂，如“余夫人壽，請上堂”③“公省熊居士為母諱日，請上堂”④“謝雲昌為母六旬壽，請上堂”⑤“淳素道人為母六旬壽，請上堂”⑥“孫居士生辰，請上堂”⑦。

燕居的上堂，內容多簡練，有時以當時的道場為契入口，較為靈活，如在如是菴上堂，便以“如是”開頭：

“如是來，如是住，如是聞聲如是悟。一法既歸源，大方任闊步。”卓拄杖一下云：“諸人還聞麼？若道聞，孤負老僧。若道不聞，孤負自己。諸人畢竟在甚麼處歸源？良久云：日短夜長休把火，大家吹滅暗中行。”下座⑧

（二）小參

參分為三種：小參、早參、晚參，“禪門詰旦升堂，謂之早參。日晡念誦，謂之晚參。非時說法，謂之小參。”⑨早參、晚參均為上堂之別名，是按時說法，而小參本是應需而說法，沒有時間要求，但南宋以後發展成定期舉行，主要在結夏、解夏、冬至、除夜四日，又謂“四節小參”。⑩小參仍以講說佛法為主，但除此之外，還是一個檢視僧眾持戒情況的場合：“或小參乃家訓也，訓誨學者之規範也。”[11]

《燕居語錄》中共收錄兩則小參，篇幅皆較長；四則晚參，較為簡短，皆附在上堂之後。從時間上看，舉行於“臘八日”“上元節”等日。

（三）請益法要

請益是禪師針對個人困惑的說法，因而更具針對性，進行的時間也較長。其儀式為：

凡欲請益者，先稟侍者，通覆住持：“某甲上座金（今）晚欲詣方丈請益。”如允所請定鍾後詣侍司，候方丈秉燭裝香。侍者引入住持前問訊插香，大展九拜，收坐具進云：“某為生死事大，無常迅速，伏望

① （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷一，《嘉興藏》第四十冊，第 81 頁下欄。
② （元）德煇重編：《勅修百丈清規》卷八，《大正新脩大藏經》第四十八冊，第 1158 頁上欄。
③ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷一，《嘉興藏》第四十冊，第 82 頁上欄。
④ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷一，《嘉興藏》第四十冊，第 82 頁下欄。
⑤ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷一，《嘉興藏》第四十冊，第 84 頁上欄。
⑥ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷一，《嘉興藏》第四十冊，第 84 頁上欄。
⑦ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷一，《嘉興藏》第四十冊，第 85 頁上欄。
⑧ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷一，《嘉興藏》第四十冊，第 84 頁下欄。
⑨ （宋）善卿編正：《祖庭事苑》卷八，《卍新纂大日本續藏經》第六十四冊，第 118 頁下欄。
⑩ 吳作奎等：《古代文體研究論稿》，武漢：武漢大學出版社，2016 年，第 121 頁。
11 （明）大建較：《禪林寶訓音義》卷一，《卍新纂大日本續藏經》第六十四冊，第 148 頁上欄。

和尚慈悲方便開示。”肅恭側立，諦聽垂誨畢。進前插香大展九拜，謂之謝因緣。免則觸禮，次詣侍司致謝。[①]

請益者需要提前通知侍者，再由侍者轉達給方丈，得肯許後，焚香叩拜。完成這一系列的程序後，禪師才會開示。

《燕居語錄》中共有八則請益法要：《相繼雲巖二禪人請益法要》《介夫郭居士請益法要》《于野王居士請益法要》《聚雲沈居士請益法要》《繼明李居士請益法要》《完璧劉居士請益法要》《素明座主請益法要》《素梅陳居士請益法要》。

（四）頌古

頌古始於宋代汾陽善昭禪師，指“拈出古則公案，用簡潔的偈頌演說其大義”。[②]實際上除了古之公案外，佛經言句也可作為頌古的對象，如燕居曾對《楞嚴經》中“諸可還者，自然非汝。不汝還者，非汝而誰”一句參究著頌。甚至著頌本身也可被再次著頌，破山曾讓弟子就費隱的《源流著頌》著頌。

此外，德申所頌公案還有“世尊陞座”“靈雲睹桃花悟道”“臨濟三頓棒”“無位真人”“一日氣不來，向甚處去”“棒打石人頭，暴暴論實事”“文殊三處過夏”“菴主借塔樣”“南泉庄上喫油餈”“德山托鉢”“女子出定”“乾屎橛”“倩女離魂，誰是真者”“藏身處無蹤跡，無蹤跡處莫藏身”“大隋烏龜”“須彌山”“臺山婆子”“百丈野狐”“睹星悟道”。燕居所著之頌大多形式工整，通俗易懂。

（五）偈

偈在禪宗語錄中也稱偈贊、偈頌、詩偈、贊偈等，是禪文學中一種獨特的文體。它來自梵语偈陀（又作伽陀），意译为颂，梵汉双举称偈颂。[③]早期的偈側重闡發佛理，說理的性質較重。後世的偈還發展出應用與抒情的功能，承載唱和、酬謝、慰問、送別等社會意義，還可用於抒發禪師內心的情緒。此類偈不涉佛理，多被視作雜偈。《燕居語錄》中的偈，以說理性的示偈（又稱分燈偈、聯芳偈）、付偈為主，幾乎各占一卷；而以雜偈為補充，零散地穿插其中。

除上述文體外，《燕居語錄》還涉及到僧詩、機緣、行實、贊、佛事、書問等，內容較為多彩。

二、風格：“甯失於實，勿失于華”

（一）明末清初語境下的“不立文字”

禪宗奉行“不立文字”，追求“直指人心”，與立文字的教宗區別開來，因此叫做“教外別傳”，這可以說是禪宗最廣為人知的特徵。前人將思想以文字的方式記錄下來，逐步經典化，後人取而觀之，通覽無礙，便自謂得所有法。這體現了文字跨越時空、表情達意功能的強大，但正是由於文字之強大，以至於讓人忽視了它作為第二性不能涵蓋全部意蘊的事實。禪宗敏銳地察覺了這一點，高舉以心傳心的旗幟，極力開拓“當下”的無盡域界。這便是“不立文字”的

① （元）德煇重編：《勅修百丈清規》卷六，《大正新脩大藏經》第四十八冊，第 1143 頁下欄。
② 吳作奎：《古代文體研究論稿》，武漢：武漢大學出版社，2016 年，第 150 頁。
③ 曹瑞鋒：《雲門匡真禪師廣錄研究》，上海：上海古籍出版社，2016 年，第 143 頁。

內涵，“文字”，最初指的是用文字書寫的佛教經論，但隨着時間的發展，似乎一切的語言文字都被視作“不立”的，於是發展出棒喝、體式、圓相等完全摒棄語言文字的參悟法門。[①]從初祖達摩東來到明清時代，禪宗的語言觀正如方立天所言，大體上經歷了由“不離文字”到高唱“不立文字”再到回到“不離文字”的演變過程。[②]程得中則把“不離文字”看作“不立文字”的一種變體，詳細地指出禪宗的“不立文字”經歷了四個階段：第一階段是早期禪（達摩到六祖）“方便通經”的傳統，第二階段是經典禪（唐代禪宗）的“語錄”傳統。後者改變了早期禪的言談方式，即由師徒授受轉為雙方互動的新對話形式。此兩階段尚未擺脫印度口傳法流。第三階段是文字禪（北宋）。實質是以中土禪師的公案取代傳統的印度經典，最終完成禪宗的本土化進程。第四階段是“看話禪”和“默照禪”（南宋）。這一階段力圖矯正文字之弊，回歸不立文字的傳統。[③]

實際上，明末時風行一種對“不立文字”的歪曲理解，即排斥學習任何的佛法知識。這些人公開鼓吹學禪“不可學文字”，但背後卻沒有任何深意，僅僅是不學無術之徒企圖藉此為自己的無知做合法化包裝而已。故雲巖向德申請益：

> 巖云：“又有道參禪人不可學文字。此說何如？”師云：“雖有教人莫學，然亦有由。有等己事未明，惟以多聞博覽、舌鎗筆劍取勝於人，故教彼莫學。不然終似一個紙上蠹魚，將世間好語嚼盡，則何益矣？古人勵人為學，又必有由。故曰：學以聚之，問以辯之，斯言學非辯問，無由發明，所以前代聖人莫不諄諄以學字望人。今教人莫學，又是何心行？遂使裝模作樣之徒有所藏身，懶惰懈怠之人有所藉口，則戕害學者不淺。”[④]

德申表示，禪宗所提倡的“不學”是針對那些固守學識、耽於辯論的人而發的，意在破除語言對人心的遮蔽，而非針對所有人。所以當念如禪人持一把蠹魚損扇乞燕居題字時，燕居這樣寫道：“蠹魚何不住江淮，卻於紙上覓蒼苔。癡蟲也解穿人箑，漏逗清風拂面來。”[⑤]在《寄章辰潘居士》中亦有：“不如博奕且賢乎，為甚纔看萬卷書。大道不明千百載，只因自智薄愚夫。”[⑥]而眼下流行的“不學”的風氣，只是昏愚懶惰之人的藉口罷了。在此特殊環境下，德申是提倡僧人讀書識字、提升文化修養的。

與之相關的是陳垣所謂“僧徒之外學”[⑦]。明末清初，一些僧人不肯鑽研佛法，便追求其他技能以掩蓋自身修為的孱弱。如不論學人佛法深淺，但凡會吟幾句詩便給予印可：

> 今時輩不管是賓是主，知解悟解，但謳得幾句詩，便以冬瓜印子一

① 陳堅在《禪宗“不立文字”辨》中指出“不立文字”即“不立語言”是一種流行但不確當的理解，但從禪宗的歷史實踐看，似乎有努力斷絕語言文字的溝通方式的跡象。
② 方立天：《禪宗的“不立文字”語言觀》，《中國人民大學學報》，2002 年第 1 期，第 34—44 頁。
③ 程得中：《理學語錄與禪宗語錄關係問題再考辨》，《朱子學研究》，2022 年第 1 期，第 298—315 頁。
④ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第四十冊，第 89 頁上欄。
⑤ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第 108 頁中欄。
⑥ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第 105 頁上欄。
⑦ 陈垣：《明季滇黔佛教考（外宗教史论著八种）上》，石家莊：河北教育出版社，2001 年，第 314 页。

印印定。祇圖門風熱鬧，五百一千贊為丕振，殊不知滅裂法門，悉此類耳。[①]

或還未大徹大悟，又不肯專心打坐，遂以奇言亂語、詩賦書畫、追逐名利為長：

性命關頭，未曾漆桶掀翻；蒲團活計，依舊塵埃堆起；志墮偏枯，都談禪道無靈；心邪狂見，各逞奇言異術。或習詩書，爭取名利之場，或為清客，圖寫山水之畫，遂使法門無人整頓頹綱。[②]

所以德申並不支持學人追求佛法以外的才幹，包括作詩作文、丹青筆墨這類為士大夫所喜好的門類，因為那會導致僧人荒廢本業。他雖也與畫家古其品與李鐘惺、文人潘應星與潘應斗等交往，但德申對書畫文學的喜愛卻並不在書畫文學本身，而是在於創作的過程：完全投入其中以至於忘我的境地。如李鐘惺居士(諱恕)寫山水圖，燕居給他的示偈是：“天下名士者，無如李恕長。秖知下筆處，忘卻米元章。”[③]燕居認為李鐘惺超越了天下名士，原因卻不在於技法的高超或是作品的精妙，而在於李鐘惺在作畫時能一心一意關注當下，將無關人物全部忘卻。

而最能體現燕居對“不立文字”的理解的，是德申在雲山遭遇文士詰難後的一番言談：

昨有一居士來，奈何以文章餂我（指燕居）。我從來不知文章是何物，何物是文章，惟知有一眼見耳聞、手舞足蹈而已。決不在已往之陳跡上咀嚼，見笑斲輪。[④]

“眼見耳聞”，即親身體會之意。“手舞足蹈”，指《詩大序》中的“情動於中而形於言，言之不足故嗟歎之，嗟歎之不足故詠歌之，詠歌之不足，不知手之舞之足之蹈之也。”這裹重點描述的依然是詩歌形成過程中人的情感與姿態，而非詩歌本身。“見笑斲輪”的典故出自《莊子》，燕居認同莊子重活人輕死書的觀點，並以子貢作例：

且聖門之子貢可謂能言語者，尚將文章性道分作兩段，一曰可聞，一曰不可聞。測夫子，夫子聞之，能不心酸？可見億貨財則屢中，億夫子則不中也。能言語者若此，況不能言語、強言語者乎？[⑤]

子貢認為孔子所授詩書禮樂等知識是可以聽到的，但孔子講授的性與天道，卻是不能聽到的：“夫子之文章，可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也。”[⑥]同樣反映出燕居對語言文字的輕視。

綜上，燕居繼承了禪宗“不立文字”的觀念，不注重指月的那根手指，更

① （清）通醉說，徹綱等編：《昭覺丈雪醉禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第二十七冊，第 336 頁下欄。
② （清）如相說，道崇編，道領錄：《敏樹禪師語錄》卷五，《嘉興藏》第三十九冊，第 488 頁中欄。
③ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第 108 頁中欄。
④ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第四十冊，第 113 頁中欄。
⑤ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第四十冊，第 113 頁下欄。
⑥ （宋）蔡節：《論語集説》卷三，清康熙十九年（1680）通志堂刻本，第 7 頁上。

不注重手指是粗糙還是細膩。同時，他針對時弊指出學習經典、以修行為己任的重要性。

（二）《燕居語錄》的語言風格

關注過程、隨心而發的觀念導致燕居對著作的態度是重實抑華，即不注重華麗辭藻的修飾，而採取質樸平實甚至俚俗的語言。在給法孫舌響訥禪師的回信中，燕居這樣說道：

> 諸著作寧失於實，勿失於華。使後生晚進者，有所矜式；冒濫法門者，有所慚愧，是大有功於末法也。倘襲取未真，名分未盡，又非宗屬之望。故太師祖之得令祖長破，如遊魚之得江湖，飛鳥之有兩翼，不能使人不好也。幸酌而行之，莫使左於不好。①

他明確地提出了“寧失於實，勿失於華”的著作標準。“實”有真實、誠實之意，如“夫圖畫，非母之實身也。”②故有人將此句理解為寧願喪失真實，也不能喪失華麗，即將修飾置於真實之上。但實際上，這裏的“實”指的是平實、質樸，不假修飾，與表示光彩絢麗的“華”相對。在燕居看來，寧願所著之書的語言平實到了粗拙的地步，也好過追求絢麗以致喪失內容的本真。這樣做的重要性在於，一方面能為後生晚輩樹立榜樣，一方面以正統的姿態使濫竽充數者感到慚愧。而舌響訥之師翁長破杲禪師（即雪臂印巒，本身無語錄流傳），在燕居看來就是這樣的人物。同樣，“寧失於實，勿失於華”的風格特色也正是《燕居語錄》的總基調，以此為底色，《燕居語錄》最顯著的文學特徵是精悍俚俗與簡截綿密。

1. 精悍俚俗

偈的分類有很多，張昌紅按來源將偈分為兩種：經偈和詩偈，二者的宗旨都是闡發佛理，但經偈更接近本源的衹夜与伽陀，詩偈則受中土詩歌影響，在表現手法上更加詩化。偈以外，還有僧人所作之詩，它們多為抒情達意而發，故不涉理路。③精悍俚俗這個特徵，主要體現在燕居的偈頌與僧詩中。

《燕居語錄》中的偈頌，以付偈和示偈占多數。它們形式自由，篇幅短小，多為五言或七言；語言通俗易懂，不避粗鄙，幾乎到了與打油詩無異的地步。最明顯的特徵是俚俗詞彙的運用以及散文化的句式，如《示正虛禪者》：“左一偈兮右一偈，妄向師前亂擦屁。只須一陣好東風，萬事隨他備不備。”④將正虛禪者胡亂作偈的行為比作“亂擦屁”。《示東赤吳居士》：“本來一字不識，慣向人前弄筆。糊塗幾句出來，令人笑得尿滴。中有一句驚人，識得參學事畢。”⑤用“笑得尿滴”評價吳東赤居士賣弄筆鋒、不得禪之要領的可笑姿態。無論是“屁”還是“尿”，都因涉及人體排泄而被認為是骯髒粗俗的、是應當予以迴避的，但禪宗恰恰要直面這些正常的生理現象，點撥世人莫起分別心。此外，燕居的偈子多使用平淡質樸的散文化句式，貼近口語，質樸非常，使文化程度

---

① （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第四十冊，第 114 頁上欄。
② （漢）王充：《論衡》卷十六，清乾隆（1736—1795 年）文淵閣四庫全書鈔江蘇巡撫採進本，第 5 頁上。
③ 張昌紅：《論詩、偈的異同及偈頌的詩化》，《河南師範大學學報(哲學社會科學版)》，2012 第 6 期：155-158 頁。
④ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第 104 頁中欄。
⑤ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第 107 頁上欄。

不高的信眾也能會意。如《示國宇藍居士》：“一聲囫地出娘胎，帶得長生果一枚。何必蟠桃千萬顆，但知已有勿疑猜。”[1]基本為散文寫法。《示合裔劉居士》：“滿目是聖人，幾人肯覺照。覺得無聖人，自然生好樂。”[2]已經完全是散文了。

除說理偈子之外，禪師們都多少會創作一些審美性的詩文，如皎然所說“晝于文章、理心之外,或有所作,意在適情性,樂雲泉，亦何能若健羨於其間哉？”[3]有時也將它們編入自己的語錄中流傳，甚至編成別集，如丈雪禪師有《青松詩集》一卷。德申雖然也會寫作此類文學性較強作品，但相比之下，數量極其稀少（也可能是故意不入語錄）。八卷《燕居語錄》中，能稱上僧詩的僅24首。其中絕大多數為應酬唱和這類明顯具有社交性質的作品，共15首：

和破老人題蟠龍韻
蟠龍自謂藏於壑，豈欲飛騰露爪牙。
數載眠雲情未已，一朝攪動意偏賒。
寒巖忽鎖千條練，幽谷頻添五色霞。
頭角宛然留不住，錦江之上浪桃花。[4]

除夕勉眾禪者
道人活計頗隨緣，春到梅梢又一年。
爐裏有薪煨紫芋，瓶中無水酌清泉。
風生峭壁家筵冷，霧靄中堂蓬蓽穿。
寂寞不同塵世樂，念頭愈淡道愈堅。[5]

遊流中寺有懷
古寺蕭條亂草芊，故人邀我得盤旋。
當軒放入階前翠，啟戶推開檻外天。
幾片白雲生澗水，一棚青火散林煙。
此時暫了流中約，異日將期厰法筵。[6]

送雲峨禪人南行
闍黎決志下南方，此日南方多不良。
但見怡顏甜似蜜，誰知含意毒如礵。
殺人不用三分鐵，活命唯將一片薑。
贏得幾回堪柱礎，歸來一帶任揄揚。[7]

留別東赤吳居士
纔得相投便出林，草芊芊處意深深。
苔封休採新條句，夢覺還憐枯木吟。
有問不辭欣墮履，無情那復淚沾襟。

① （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第104頁下欄。
② （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第105頁上欄。
③ （清）董誥輯：《全唐文》卷九百十七，清嘉慶十九年（1814）武英殿刻本，第4頁上。
④ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第100頁上欄。
⑤ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第100頁上欄。
⑥ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第100頁上欄。
⑦ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第100頁上欄。

曹源近日堪為水，一瀉中分兩處琴。[1]

擬題雲臺即來韻

層巒不睹訝天峰，人固難企鳥易從。
殘雪半窗明覆井，孤風千載韻長松。
適憐望帝將留暑，正愛梅花已過冬。
未到雲邊情未瞥，但聆空際落疏鐘。[2]

同章夢雨潘居士登別雲峰次韻

不是居高不與群，秪緣踏破一山雲。
路行壁上書之字，水落橋邊讀梵文。
非但胸襟同野闊，還期眼界與人分。
更來問道二君子，豈特聊為小補云。[3]

和月竹法兄題巖前石鯉魚

傍石潛淵飲素流，長年不欲動輕舟。
每隨蟹眼窺其脊，亦任蝦鬚跳上頭。
非是沉吟眠死水，待乘桃浪躍滄洲。
一朝背負摩天日，仰面看他雲漢遊。[4]

復藏芥法師

終日裁詩興未灰，休將狂解巧安排。
半生俠氣因情汩，一種豐神被境堆。
蓮社不存靈運質，藝林偏愛子雲才。
吾宗有個同真語，逐句將他註破來。[5]

慶六吉吳居士(諱從謙，即都梁牧)

如傷之澤被都梁，九載勤於牧馬羊。
博愛至時消有戾，極恩深處化無良。
階前飲啄禽魚順，爨下清涼黍麥香。
仁壽無煩山野祝，情同松柏韻流長。[6]

別法海寺眾禪者

西鄰古寺傍山開，平處寬兮高處崔。
應缽每過方丈室，經行常到雨花臺。
為憐翠柏清操迥，故把青松仔細栽。
此日芒鞋多跨跳，暫時分手去還來。[7]

① （清）德申說，合哲等編:《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第 100 頁上欄。
② （清）德申說，合哲等編:《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第 100 頁中欄。
③ （清）德申說，合哲等編:《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第 100 頁中欄。
④ （清）德申說，合哲等編:《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第 100 頁中欄。
⑤ （清）德申說，合哲等編:《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第 100 頁中欄。
⑥ （清）德申說，合哲等編:《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第 100 頁中欄。
⑦ （清）德申說，合哲等編:《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第 100 頁中欄。

寄斗山韓居士
與君相契未深投，別後思之寄扇頭。
既信吉人常坎壈，何須眉宇倍摟愁。
與其有意成多事，何若無心總不憂。
雖謂休官林下好，幾人林下樂松丘。①

應文明寺制留別懷玉禪人
得意自崢嶸，無心徹底平。
相忘三月好，共結百年盟。
石礨留雲住，船橫待客行。
蒲團猶掛壁，拄杖落文明。②

寄城壁馬居士
氣宇天然別，相逢休話難。
吹毛山嶽震，打地骨毛寒。
但用哪吒手，能令邊塞安。
始知親切處，遍界沒遮闌。③

送允執黃居士
打破如來窟，掀翻老仲盧。
曾無元字脚，何處用工夫。
契理無聲臭，存情覺太麤。
叮嚀黃允執，莫學嘴盧都。④

從形式上看，均為律詩，而又以七言居多。從內容上看，多具有明確的創作背景，如送別、懷人、交遊、勉勵。從技法上看，多借景抒情，將情思化作一幅幅具體可感的生活畫面。如為了勉力禪人修行，德申描繪出“爐裏有薪煨紫芋，瓶中無水酌清泉”的場景，借飲食的清淡自足表現修行的清雅之樂；流中寺本蕭條不堪，但在燕居眼中卻別有洞天：“當軒放入階前翠，啟戶推開檻外天。”與居士潘應斗、潘應星一同登別雲峰，見到峭壁、水橋，燕居也把它們同書法、讀經等日常活動聯繫起來：“行壁上書之字，水落橋邊讀梵文。”在燕居眼中，一切都是那麼地生機勃勃，充滿力感，在和破山“題蟠龍韻”時，以“頭角宛然留不住，錦江之上浪桃花”寫出蟠龍一飛沖天的氣勢；即使是微不足道的石鯉魚，也蘊含着摩天的潛能：“一朝背負摩天日，仰面看他雲漢遊。”在戰亂不休的動蕩年代，德申的樂觀更顯得難能可貴。

除此之外，純粹抒發自我的詩頌僅《朝陽散步》《晚眺》《嶺畔跏趺》《採茶》《蒼池夜月》《澗峽朝煙》《峰頭古柏》《山居》《山居口占》9 首：

朝陽散步
洞口雲生足，溪邊柳拂眉。

① （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第 100 頁中欄。
② （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第 100 頁中欄。
③ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第 100 頁下欄。
④ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第 100 頁下欄。

牧童回首處，問訊自皈依。①

晚眺

斜陽一帶映山頭，人事蕭條景自幽。
樵子牧童歸去後，月明依舊照松丘。②

嶺畔跏趺

頻呼同氣眺晴輝，石上跏趺絕是非。
擬欲商量無可似，笑看一鶚向空飛。③

採茶

飯罷攜籃去採茶，襜褕短袂拂山花。
低頭不覺天將晚，人在山間月□□。④

蒼池夜月

依稀堤畔睹光斜，影落瑤池弄晚沙。
剛欲撈回空界去，孰知林外更鋪花。⑤

澗峽朝煙

白練拖如織毳橫，千松翠吼撥機聲。
東皋忽燦朝陽𤇍，驚起寒巢宿鳥鳴。⑥

峰頭古柏

古柏參天帶露垂，森森老幹發新枝。
嚴霜烈日曾經久，留與兒孫作遠思。⑦

山居

亭樹沉沉絕點埃，藤藍落翠染蒼苔。
名花幾種多留客，共看煙霞飛入來。⑧

山居口占

為僧何故愛山居，為愛山居絕所思。
黃葉掃來堆上壁，青芹揀過入酸瓷。
身寒不有燒爐日，肚饑寧無喫菜時。
但得不饑並不冷，尚疑人謂養癡皮。⑨

由於這 9 首詩作不是社交應酬或佛法教學的產物，不需要圍繞特定的主題

① （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第 100 頁下欄。
② （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第 100 頁下欄。
③ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第 100 頁下欄。
④ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第 100 頁下欄。
⑤ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第 100 頁下欄。
⑥ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第 100 頁下欄。
⑦ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第 100 頁下欄。
⑧ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第 100 頁下欄。
⑨ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第 100 頁上欄。

發揮，而是純粹我手寫我心的自我表達，燕居得以更自由地揮灑才思。從形式上看，除口語色彩明顯的《山居口占》外，均為絶句，其中七絶占絶大多數，五絶僅一首，體現出燕居對“凝練”的偏好。從內容上看，9 首詩均以青山、池水、草木、月亮、夕陽等自然風光為主題，清新淡雅。詩作往往以靜起筆而以動結尾，互相映襯又渾然一體。如《朝陽散步》先是鋪敘了雲霧繚繞的山洞與溪水邊的柳樹，繼而筆鋒一轉，出現了牧童，整個場景瞬間鮮活起來。《澗峽朝煙》寫朝煙中的澗峽，澗水從峽上一瀉千里，激如白練，翠松隨風怒吼，此時朝陽忽地升起，璀璨無比，驚動了鳥兒發出鳴響。這些細緻入微的描寫需要敏銳的五感、極強的感知能力，而這正是僧人的專長，因為他們常年修行內觀。在《嶺畔跏趺》中，燕居直接以宗教活動“跏趺”為書寫中心，描述了他在跏趺時內心的禪定狀態：調整呼吸以致心中寧靜，斷絶是非之心，最終達到“擬欲商量無可似”的境界。正是這種進入心流的狀態使燕居內心澄澈，物我兩忘。修行高深的僧人不僅在打坐時能保持這樣的狀態，在日常生活中也能貫徹如一。如《採茶》記敘喜愛喝茶的燕居禪師親自採摘茶葉，身心沉浸在愉悅之中，以至於忽視了時辰的變化。在不知不覺間，月亮已經高高掛起。

這些偈頌與僧詩精悍俚俗，既記錄了燕居的生活常態，也體現了他的內心世界。

2.簡截綿密

不少禪師語錄在宣揚佛法的思想性外，往往還兼具審美的文學性，流露出禪意與詩情，如高长江認為禪宗語錄充滿了“自然、冲淡、率野”的“性灵之美”。[①]而《燕居語錄》最突出的文學特徵卻是由說理帶來的議論色彩，其整體論辯風格是簡截綿密。簡截，指德申的發問與作答總能以隻言片語契中要害，乾脆明瞭；綿密，指燕居擅以枚舉的方式論證其觀點，顯得氣勢磅礴，綿綿不絕。

《相繼雲岩二禪人請教法要》集中體現了上述特點，是一篇傑出的僧論：由相繼、雲巖禪者提問，燕居作答，在邏輯上環環相扣，在內容上層層深入。從表面上看，燕居總體採用的是破而後立的論證方式，即先由來賓提問，自己在駁斥來賓言論的基礎上提出自己的見解。但此法德申並非刻意為之，而是由於他對當時風行的修行之法並不認同。請益初，禪人相繼率先提出疑問：

> 近日師家每對學人言：“做工夫底人，畢竟要離了萬緣世法去做，方纔悟得。”學人剛纔離了萬緣世法去做，少頃工夫，覺得果然輕安寂靜，似有許多得力處。但只是遇境逢緣，又一總不得力了。請問和尚：如何用心始到動靜兩得，不致學人用心有所偏頗？[②]

相繼想要尋求離“萬緣世法”的方法，但燕居沒有順承相繼的問題作答，而是直接否定了他的立論：“凡教參禪作工夫者，畢竟要離了萬緣世法方纔做得。殊不知萬緣世法轉離轉多，愈斷愈有，怎麼得離去？”[③]在破論之後，燕居進一步闡述自己的觀念。期間又由相繼、雲巖提出新的困惑。隨著對話的逐步深入，燕居本人佛法觀念也愈加清晰。當相繼和尚執迷於凡聖之別，認為釋迦牟尼有

① 高長江《性靈之美:自然、沖淡、率野——禪宗語錄美學札記》,《修辭學習》，1994 年第 2 期，第 39 頁。

② （清）德申說，合哲等編:《雲山燕居申禪師語錄》卷二,《嘉興藏》第四十冊，第 86 頁中欄。

③ （清）德申說，合哲等編:《雲山燕居申禪師語錄》卷二,《嘉興藏》第四十冊，第 86 頁中欄。

千百億化身而普通的眾生無此神通時，燕居即刻排疊出牲畜、自然、男女等形象啓示他，告訴他每個人都有千百億化身。這段排比包羅宇宙萬象，可謂汪洋恣肆、氣貫長虹：

即汝今見牛便是化牛，見馬便是化馬，見狗便是化狗，見羊便是化羊，見山川草木便是化山川草木，見樓臺殿閣便是化樓臺殿閣，見男女僧俗便是化男女僧俗，見飛禽走獸便是化飛禽走獸，見日月星辰便是化日月星辰，見雲霞煙霧便是化雲霞煙霧，見金剛泥佛便是化金剛泥佛，見鬼面神頭便是化鬼面神頭，見綺紈繒綵便是化綺紈繒綵，見錦繡羅紋便是化錦繡羅紋，見青黃紫綠便是化青黃紫綠，見精麤厚薄便是化精麤厚薄，見明暗通塞便是化明暗通塞，見長短方圓便是化長短方圓。至於種種珍玩、異瑞、奇祥、百怪、千妖，頻頻畢集，悉皆化境，得非千百億化身而何以眼家一門化之？如此則耳處、鼻處、舌處、身處、意處所化之清濁、高下、伊檀、香臭、甜辣、酸苦、煖冷、滑澀、帶質影緣，無端差別，不盡繁舉者，獨不是一尊之化現耶？①

燕居又告訴相繼與雲巖，禪師應該根據每個人的不同資質與特徵，有針對性地說法，而不是用同樣的說辭面對不同的人群，以致阻塞了開悟的法門。他以恢弘的氣勢歷數天下人"各人有底"：

故在至尊者，即篤恭端冕處承當；在官屬者，即垂紳執笏處承當；在大任者，即託孤寄命處承當；在小任者，即委吏乘田處承當；在戎衣大帽者，即抛刀舞戟處承當；在地方當事者，即指揮奴隸處承當；在行商坐賈者，即出內貨財處承當；在工讀者，即緩急咿唔處承當；在農圃者，即耒耜横肩處承當；在為樵者，即飛柯斫木處承當；在為漁者，即蘆花淺水處承當；在畋臘者，即逐兔飛鷹處承當；在水居者，即舉棹別波瀾處承當；在遊覽者，即高下斜平處承當；在居富者，即呼使奴僕處承當；在居貧者，即傭賃隨人處承當；在鰥寡孤獨者，即求人乞憐處承當；在持齋念佛者，即看經禮拜處承當；在屠劊者，即手捺膝按處承當；在相扠相撲者，即攘臂潑水處承當；在叫呼指罵者，即大家接觜處承當；在閨閫者，即女工貞靜處承當；在兒童牧子者，即竹馬交加處承當；在幽人者，即山間閒曠處承當；在雲水者，即優遊江湖處承當；在飲酒者，即彈唱謳歌處承當；在食肉者，即芻豢悅口處承當；在寐者，即栩栩處承當；在寤者，即蘧蘧處承當；在處順者，即氣宇軒昂處承當；在處逆者，即蹙額顰眉處承當；在拙者，即百無所能處承當；在巧者，即諸藝皆通處承當；在針醫者，即用藥下手處承當；在巫者，即神歌社舞處承當；在盲於目者，即黑暗不明處承當；在聾於耳者，即音響不聞處承當；在明於目者，即明白四達處承當；在聰於耳者，即五音能辨處承當；在玄門者，即吐故納新處承當；在僧尼者，即寂寞苦空處承當；在囹圄縲紲者，即拘圞身心處承當；在刑法所加者，即連聲叫苦處承當；在癃殘百病者，即痛癢相關處承當；在至賤至微者，即猥猥不堪處承當；在運

① （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第四十冊，第87頁下欄。

奔不息者，即各有所使處承當。舉不盡、說不盡處，俱可承當。[①]

這些大段的鋪陳不僅饒有氣勢，縱橫環宇，如無窮無盡，而且綿綿密密，指涉萬物，似無一處遺漏。

論辯之中，《燕居語錄》也擅長用對話塑造人物、表達思想。同是聽燕居的說法，而各人表現不一：《介夫郭居士請益法要》中的郭介夫起初以儒士的身份輕視佛教，後被燕居一番言辭辯得啞口無言，最終折服，“拜辭而去”。《于野王居士請益法要》中的王于野從懵懂未明到玲瓏透徹，繼而因“踴躍有箇入處”喜悅不已。《聚雲沈居士請益法要》中的沈鯨從態度倨傲到“懡㦬而退”。這些反應既凸顯出不同人物的性格差異，也側面體現了燕居說法之犀利，可使裝腔作勢者退卻，使真心求法者喜悅。

除此之外，《燕居語錄》還注重場景的戲劇性，由此引出論辯的緣由，並巧妙地設景，為即將開展的論辯奠定基調。如《止水洲緣引》一文：

> 止水洲有止觀菴。菴雖壞，止水之鑑物，毛髮可鞠。二十年間往來者，未嘗過而問焉。師應請，迂道往觀。見數子結茅蘆林淺水，初擬為漁人。趨視之，僧也，欲修是菴。師問：汝何方人？曰浙江，曰湖廣。師遂問：止水何不放乎四海？用止何為？曰：非不放流，雖流能鑑，為流蕩忘返者立言也。師又問：止觀菴因止作觀，用止何為？二僧默然。師笑曰：吾謂此觀，恐未盡善。何則？偏於靜，為靜所制；偏於動，為動所亂。必須動靜兩得，方為大學問之人。予改止觀菴為大學菴為何如？二僧唯唯。[②]

燕居偶過二十餘年無人問津的止觀菴，卻發現新來了幾位僧人在此誅茅。燕居於是就“止觀”一名與僧人議論，僧人無言以對，遂聽從了燕居的建議將庵名從止觀菴為大學菴。燕居繼續表達了他對“大學”的看法：

> 大學在明明德為先，明明德在格物為先。然格物之下手處，須要仔細。此中之物，有本有末；此中之事，有始有終，纖毫思勉不得。兩端竭盡，豁然貫通，方是至善不遷之地，然後新民固無難矣。故曰：人莫鑑於流水，而鑑於止水。唯止能止眾止，此大學之先務也。若不格物，懸揣明德於大學何補？且止水映物，絕無一點虛誕。所以聖賢之心合乎民心，聖賢之鑑合乎民鑑，使民不敢進其虛誕，所謂大畏民志。民志既畏，止水之助修復何難乎？則止水之旨，不獨為一郡之風化，而天下後世之風化莫不備焉。豈非大人之學乎？予改止觀為大學菴，意在斯也。[③]

止水洲的止水庵長期無人過問，忽而有了人煙，此是一奇；這些人遠看像漁夫，近看居然是僧，此又一奇；新來的僧人本是庵子的新主人，但卻被燕居這個途經之客的一番說法所折服，連庵名也由燕居做了主，此第三奇。寥寥數語間，小小的止水洲中已發生了三奇，戲劇性十足。最終兩位僧人心悅誠服，乞燕居

① （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第四十冊，第 87 頁下欄。
② （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷六，《嘉興藏》第四十冊，第 101 頁中欄。
③ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷六，《嘉興藏》第四十冊，第 101 頁中欄。

此文為引子，以這段問答為修建大學庵的募疏。隻言片語間就令幾位僧人完全拜服，燕居高深莫測的禪者形象躍然紙上。

《燕居語錄》中的機緣論辯，為其他禪師語錄所罕見。究其所以，原因有二：一者在於，燕居本以唯識學為主業，唯識學又以因明（形式邏輯三大流派之一）為方法論，“法相唯識，為佛學中最精粹之學問。其構畫之嚴密，盡萬有之本然，皆源源有自。”[①]以思辯的嚴密與名相的繁複見長的唯識學，鍛煉了燕居在議論說理方面的能力。二者在於，德申之師聚雲吹萬深受莊子及早期騷體詩賦的影響，這集中體現在《吹萬大師內篇》（一卷）、《釋氏九辯》（一卷）與《石室禪議》（二卷）三書之中：《石室禪議》以子休與如醉二人的問答闡明吹萬的佛教思想；《釋氏九辯》是對宋玉《九辯》的形式模仿，設碧梧子夔與吹萬二人對五宗、一花五葉、圓相等當時熱門的禪學問題進行討論；《吹萬大師內篇》的《引》更是直接交待了此書的創作緣由：“吹萬師恣夏之餘，即《南華》篇目以闡法要，著為‘內篇’。”[②]《吹萬大師內篇》不僅依循了《南華經》的標題與次序，借用《南華經》的內容來闡釋佛法，還在手法上模仿了《南華經》的主客問答的結構形式。這些手法上的借鑒使得此三書的文學意味濃厚，富有趣味，這在不重辭藻修飾的禪師著作中頗為稀有。[③]可以說，莊子等人影響了吹萬，而吹萬又影響了燕居。通過《燕居語錄》管窺德申的閱讀史，可發現燕居本人對文學作品鮮少提及或表達喜愛，說法所引幾乎全為三教經典，相比於其他禪師語錄也更少作描述性、敘述性的文章，但他卻對主客問答這種既具生活氣息又充滿智慧的鋒芒的形式情有獨鍾。不難看出，德申在文字撰寫上受到聚雲的指點，在佛法理解上受到聚雲的薰染，於是在文學趣味與表達手法上也不自覺地向他靠攏，最終形成了以主客問答為結構，汪洋恣肆、鞭辟入里的論辯風格。

---

① 太虛大師全書編纂委員會輯：《法相唯識學概論》，《太虛大師全書》第十九編，臺北：善導寺佛經流通處印行，1980 年，第 978 頁上欄。

② 轉引自華海燕：《四川忠州聚云禅派文獻研究》，四川大學博士學位論文，指導老師張勇，2017 年，第 112 頁。此三書目前僅見於重慶華嚴寺，并在此論文中首次得到發掘。

③ 華海燕：《四川忠州聚云禅派文獻研究》，四川大學博士學位論文，指導老師張勇，2017 年，第 108—114 頁。

第三章 《語錄》所見燕居德申的禪學思想

由於由教入禪的特殊背景，燕居德申的佛學思想經歷了一個發展變化並最終成形的過程。燕居首先經歷了個人思想的整合，在分歧之中找到一條堅實的道路，之後在整個時代風氣的影響下發展出了獨特的三教合一觀念。同時，他繼承了禪宗的傳統思想並在新的歷史現實下有所變通。

第一節 燕居德申禪學思想的形成

一、教禪思路的分歧:《肇論》之惑

考察燕居佛學思想的形成過程,《行實》是尤為重要的依據。行實，又叫行狀、行錄、行述，是一種十分古老的文體，用於記載某人的生平事跡。《文心雕龍・書記》中說："狀者，貌也。體貌本原，取其事實，先賢表謚，並有行狀，狀之大者也。"[①]禪宗語錄的纪传体倾向在《壇經》時便有苗頭，如"慧能嚴父,本貫范陽,左降流於嶺南,作新州百姓。此身不幸,父又早亡,老母孤遺,移來南海,艱辛貧乏,于市買柴"等句的穿插[②],《古尊宿語錄》中則出現了獨立的紀傳篇章,如《鎮州臨濟慧照禪師語錄》大致分為"語錄""勘辨""行錄"三部分。到了明末，禪僧語錄中基本都錄有《行實》一文，略述禪師生平。

行實一般在人去世之後由親朋好友或師徒作文，發展到後來，也可由本人自己敘述或書寫。燕居在世時就已經有行錄流傳，並被舌響訥等禪師閱讀過；被燕居稱讚"不忝長坡法兄之後"的書雲昆禪師也有行錄流傳，郭居士曾在語嵩禪師的方丈中閱讀，並就行錄中內容向語嵩討教[③]。寫作行實的動機一般在於使自己或他人的事跡藉助文字筆墨等媒介讓後人知曉，正如李翱所說："凡人之事跡，非大善大惡，則眾人無由知之，故舊例皆訪問於人，又取行狀謚議，以為一據。"[④]但對於禪師來說，行實更增添了一層實際的功用，那就是禪師作為開悟者，他們的開悟歷程可以為求法的人提供效仿的範例，因此禪師的行實也是開示眾人的活生生的材料。德申就是在應段合明居士之請的情況下，向眾人自述求法經歷的。

燕居的《行實》分為兩部分，前一部分以"余"為主語，由燕居本人自述生平，弟子筆錄，從十九歲禮大休仙法師出家一直說到三十四歲從破山海明處得到付偈，這便是燕居"參老人之始末"。之後從住錫諸寺到月下圓寂的部分，均以"師"為主語，可知是燕居的弟子所記。行實的寫作過程同時也是回憶、篩選的過程。傳主所列之事，多是自認為生命中意義非凡的重大時刻，否則何必入傳？從該角度出發，德申《行實》中他與海明的第一次見面十分值得注意：

---

① （南朝梁）劉勰著，王運熙、周鋒譯注:《文心雕龍譯注》，上海：上海古籍出版社，2016 年，第 263 頁。

② 劉振英:《唐宋禪宗語錄體的文體特徵和多元包容性》,《貴州工程應用技術學院學報》，2017 年第 5 期，第 74-79 頁。

③ （清）語嵩說，佛宗、佛柱等編:《語嵩禪師語錄》卷六，貴陽文通書局民國二十一年（1932）鉛印本。

④ （清）董誥輯:《全唐文》卷六百三十四，清嘉慶十九年（1814）武英殿刻本，第 6 頁上。

“話及高原論師，老人云：‘高原大師乃海內一人，固當從之。但要識唯識之旨，所謂得本，方不外末。’言畢，遂拈拄杖云：‘汝還識這箇麼？’余云：‘拄杖子。’老人但笑。”[①]破山對明昱的看法，代表了當時的禪師對唯識師的看法。破山欲抑先揚，比較委婉。相形之下，他的師父密雲圓悟對明昱的的評價就直白得多：“密雲悟和尚過南屏，師（高原明昱）以稿示之。密閱數紙，批云：瘦狗過沙溪。擲之而去。”[②]可見，當時的禪宗對教宗的態度。

緊接著，燕居提出了自己的困惑：

> 余問：“《肇論》所謂物不遷時如何？”老人拈拄杖打云：“汝又道不遷。”師[③]不薦。老人歸堂，余隨後問云：“即今四大根塵，刹那遷改，如何得不遷去？”老人以拂子拂余面，云：“汝又道不遷。”余又不薦。[④]

彼時，德申已經跟從了吹萬禪師數年，但他提出的卻是關於《物不遷論》的疑惑，而不是禪宗常用的公案等語。由此觀之，聚雲給予德申的禪學影響也許並不深刻，因為燕居的頭腦中盤旋着的，依然是唯識學。在經論中，僧肇的《物不遷論》尤其使他疑惑，這份疑惑既然在破山處求問，則說明他沒有在聚雲那裏得到讓他滿意的解釋。而破山的兩次回答，一打一拂，可謂盡彰禪師本色，但燕居尚不解其意。

實際上，被《物不遷論》難倒的僧人並非燕居一個。憨山德清在早年時，也感到十分費解：“予少讀肇《論》，於不遷之旨茫無歸宿。”[⑤]而作為一個由教入禪的僧人，燕居企圖在禪門這裏找到解釋教門的困惑的答案，那麼他勢必要面臨二者間的衝突。解決這一沖突有兩種方法，一種是放棄其中一者專精另外一者，代表人物就是大名鼎鼎的朗州德山宣鑒禪師。德山宣鑒(782—865)，簡州人，俗姓周：

> 精究律藏於性空寺，通貫諸經旨趣，常講金剛般若，時謂之周金剛。不信南方宗禪之道，乃曰：“出家兒千劫學佛威儀、萬劫學佛細行，不得成佛。南方魔子敢言：直指人心，見性成佛。我當摟其窟穴、滅其種類，以報佛恩。”遂簷《青龍疏鈔》出蜀至澧陽。[⑥]

德山早年以註疏佛經為長，尤擅《金剛般若波羅蜜經》，有“周金剛”之美譽。禪門中人“直指人心，見性成佛”的觀念在他眼中則屬“邪說”，為了翦滅這些“南方魔子”，他帶上潛心研習的心血之作《青龍疏鈔》一路尋到澧陽。結果，德山反被禪師龍潭崇信所折服：

> 一夕侍立，潭（龍潭崇信）曰：“更深何不下去？”師（德山宣鑒）便出卻回，曰：“外面黑。”潭點紙燭度與，師擬接，潭即吹滅之。師

① （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 93 頁中欄。
② （清）通醉：《錦江禪燈》卷二十，《卍新纂大日本續藏經》第八十五冊，第 225 頁下欄。
③ “師”應為“余”，是燕居弟子筆誤。
④ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 93 頁中欄。。
⑤ （明）福善日錄，通炯編輯：《憨山老人夢遊集》卷三十二，《卍新纂大日本續藏經》第七十三冊，第 691 頁上欄。
⑥ （元）覺岸編：《釋氏稽古略》卷三，《大正新脩大藏經》第四十九冊，第 840 頁下欄。

當下大悟便禮拜。潭曰：“子見箇甚麼？”師曰：“從今向去更不疑天下老和尚舌頭也。”[①]

德山從此大徹大悟，徹底否定了此前釋讀經文的道路，“將所攜《疏鈔》於法堂前焚之。舉火曰：‘窮諸玄辯，若一毫置於太虛；竭世樞機，似一滴投諸巨壑。’”[②]德山燒毀《青龍疏鈔》的舉動顯示出他的決絕，也彰顯了禪教的不兩立。但除了徹底的承認與否認之外，還存在另一種解決方法，那就是調和。

可以肯定的是，燕居並沒有效仿德山，徹底否定自己師從明昱時的學習積累，而是採取了調和的做法。最明顯的證據是燕居初入破山門下時，承受不住頻繁的棒打，又不理解禪宗的棒喝之法對學習佛法有什麼用處，於是找藉口離開萬峰，結果“一日見鴉飛，恍有箇入處，卻思唯識變現，楞伽現量，與本師打人無異。方自責穿鑿之心，最為可恨，仍返萬峰。”[③]燕居從鴉飛中體悟到《唯識》《楞伽》與破山給予的棒打是相同的，這意味著他意識到教禪之間存在可以溝通之處，所以他的經文知識依然可以為他使用，而不是直接廢棄。這也成為了此後燕居說法的特色，在《燕居語錄》中處處充斥著對經文的引用，僅《介夫郭居士請益法要》一文就多達 39 處。

從禪宗發展史的角度，很容易理解兩種選擇的差別。德山所處的時代，禪宗尚未站穩腳跟，當務之急是與教宗劃分界綫、獲得獨立地位，故皈依禪宗者態度更加決絶；而燕居所處的時代，圓融已成時代主流，如明末四大高僧袾宏、德清、智旭、真可，皆不拘一派，貫通諸宗，內外兼採。正如黑格爾所說：“沒有人能夠真正地超出他的時代。”[④]

二、教禪思路的調和：宗說兩通

自這次與破山探討之後，《燕居語錄》再也沒有提過僧肇或《物不遷論》。我們無從知曉他究竟是如何從禪宗中找到解釋“物不遷”的答案、那個答案又是什麼，但在較早些時候的江浙地區，曾圍繞僧肇的《物不遷論》爆發過一場大辯論，或許可以作為參考。

德申對《物不遷論》感到百思不得其解的前提是相信此文的正確性。賢首宗寶通系僧人空印鎮澄早期也是如此，但在頻頻碰壁後，他轉而開始懷疑《物不遷論》本身，并發現早就有前人批評《物不遷論》犯了“宗似而因非，有宗而無因”[⑤]的錯誤。此後，鎮澄作《物不遷正量論》一文，詳細地提出了自己的異議。各家為了維護僧肇的立場，展開了一場關於《物不遷論》的大討論，參與其中駁鎮澄之論的，有憨山德清、雲棲袾宏、紫柏真可、密藏道開、一幻道人、道衡、龍池幻有、真界等人。江燦騰在《晚明佛教改革史》中梳理了這場討論的前前後後，並將之譽為“傳統佛學的最後光輝”[⑥]。綜而觀之，鎮澄所說的“宗”與“因”，都屬因明學的範疇，即鎮澄是按照邏輯證明的方式解讀

① （元）覺岸編：《釋氏稽古略》卷三，《大正新脩大藏經》第四十九冊，第 840 頁下欄。
② （元）覺岸編：《釋氏稽古略》卷三，《大正新脩大藏經》第四十九冊，第 841 頁上欄。
③ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 93 頁下欄。
④ [德]黑格爾：《哲學史講演錄》第一卷，北京：商務印書館，1959 年，第 56 頁。
⑤ （明）鎮澄著：《物不遷正量論》卷一，《卍新纂大日本續藏經》第五十四冊，第 913 頁上欄。
⑥ 江燦騰：《晚明佛教改革史》，南寧：廣西師範大學出版社，2006 年，第 370 頁。

《物不遷論》、從而發現問題的。同時，他大量引用佛教經典鞏固自身的立場。與鎮澄辯論的諸方，也大多按照同樣的認知路徑發難，唯雲棲袾宏獨特。袾宏認為，僧肇一生的作品有《物不遷論》《宗本義》《不真空論》《般若無知論》《涅槃無名論》，其中只有《物不遷論》說“不遷”，其餘說的都是“遷”，如此看來，它們難道不是彼此矛盾嗎？僧肇自身不也是相互矛盾的嗎？雲棲解釋說，這是因為有些人執迷於“不遷”，所以僧肇要對他們談“遷”，有些人執迷於“遷”，所以僧肇要對他們談“不遷”。而僧肇真正的想法，則在《宗本義》中。[①]袾宏的說法當然沒有得到鎮澄的認可，因為它沒有直接回答鎮澄的質疑。鎮澄只關心《物不遷論》，對他而言《物不遷論》就是全部。而雲棲卻把僧肇的所有作品都拉進來，這使得《物不遷論》一下子就從整體落為部分，袾宏接著從整體的角度出發，去解釋《物不遷論》的位置及它在這個整體中承擔的功能。如此一來，“遷”可以成立，“不遷”也可以成立，看似水火不容、完全相悖的二者在更高的層別上和諧共處了。

由上觀之，這場大辯論的背後蘊藏着兩種迥然不同的思維，一者精細，一者渾然。實際上，不獨佛經，自古對書文的理解就存在兩種途徑，一種是逐字逐句地訓詁註疏，然後連貫起來體會文意，如戴震《與是仲明論學書》：“經之至道者也，所以明道者，其詞也，所以成詞者，字也。由字以通其詞，由詞以通其道，必有漸。”[②]另一種是從章、篇、段等較大的單位整體把握文意，以求會意，文意既已通達，則具體字詞的含義不必深究，如《莊子》：“筌者所以在魚，得魚而忘荃；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。”[③]前者重思辯，為教宗所推崇，後者重感悟，為禪宗所推崇。世人多取一端，而兩全者少。燕居經歷了從重前者到重後者而兼顧前者的思維轉變，由此可以推測，他看待《物不遷論》的角度也因之改變了。這一點集中體現在德申對於“宗通”與“說通”（大致對應以上兩類思維方式）的論述中。“宗通”“說通”的概念來自《楞伽經》。在此經中，佛陀為大慧解說二者之別：

> 佛告大慧：“三世如來，有二種法通，謂：說通及自宗通。說通者，謂：隨眾生心之所應，為說種種眾具契經。是名說通。自宗通者，謂：修行者，離自心現種種妄想。謂：不墮一異、俱不俱品，超度一切心、意、意識。自覺聖境界，離因成見相，一切外道、聲聞、緣覺墮二邊者，所不能知。我說是名自宗通法。大慧！是名自宗通及說通相。汝及餘菩薩摩訶薩，應當修學。”爾時，世尊欲重宣此義而說偈言：“謂我二種通，宗通及言說，說者授童蒙，宗為修行者。”[④]

鈴木大拙指出，“宗通”指神秘的宗教體驗，是主觀性的，而“說通”指

① 儘管現代學者認為《宗本義》有僞經之嫌，因此雲棲此論並不成立，江燦騰也評價袾宏的理論“有極大的弱點”，但佛典僞不僞對僧人來說或許根本不重要。如太虛排斥以考證之法研究佛經學問的做法，認為這樣妄議經論真僞會敗壞學人信心（參見濟群：《認識與存在——〈唯識三十論〉解析》之《太虛大師的唯識思想》）。

② （清）戴震撰：《戴東原集》卷九，民國二十一年（1932）安徽叢書編審會影印安徽叢書本，第 7 頁上。

③ （清）王夫之：《莊子解》卷二十六，清同治四年（1865）湘鄉曾氏金陵節署刻船山遺書本，第 9 頁下。

④ （南朝宋）求那跋陀羅譯：《楞伽阿跋多羅寶經》卷三，《大正新脩大藏經》第十六冊，第 503 頁上欄。

教理的闡述，是客觀性的。[①]對於宗教來說，二者必不可少。此文中，佛祖雖表現出一定的重宗通的傾向，但也沒有否定說通。而在禪宗的早期發展階段——自初祖達摩到六祖慧能，均尊《楞伽經》，並以此傳道，他們也基本上採取宗說兩通、圓融無礙的態度。直到南泉普願禪師將宗通與說通對立起來，並以宗通為重，以說通為輕，[②]而禪宗提倡的正是以自我內證為得悟法門的宗通。這一論斷經由南泉的弟子黃檗希運的發揚光大，後人基本沿襲了二者對立的道路。隨着時間的發展，人們以強烈的分別心割裂二者，以至於宗通與說通相互對立，爭執不下。對此，燕居評價說：

> 有宗有說，競起爭端，宗通說通，當處懸解，然非直下凝然、迥無依倚者，又安能領旨？既不領旨，而欲明宗通說，通反落在宗說上論量，便互相彼此，亦無足怪。[③]

造成這一局面更深層次的原因是，人們沒有看到宗說背後的源頭。燕居指出，無論是宗門還是教門，二者都同出一源，因此不必在宗還是教上做精細的計較，取其用處便是：“宗教二門如大海波瀾，原無同異。但消歸大海，則自受用中，不餘一法，不剩一法，蕩然坦平，何處更有宗說之跡？”據此，燕居提出“宗說兩通，互相挽救”[④]，即無論是宗通還是說通，都有各自的功用與侷限性，因此應該讓彼此互相補充。這种兩相圓融的思想，可以說是越過南泉禪師開創的傳統，返回了佛祖最初的教誨。既然宗教二門均發源自釋迦牟尼，那麼釋氏傳兩法的不同便能夠直接體現出二者的差別，燕居解釋說：

> 如我釋迦老子，三乘演教四十九年，是說通。末後拈花，迦葉契旨，便是宗通。而阿難在側，竟不知宗說之所以。逮世尊以正法眼藏、涅槃妙心付囑摩訶迦葉。世尊滅後，復問迦葉：世尊傳金襴袈裟外，更傳個什麼？迦葉喚阿難，阿難應諾，方始瞥地。則四十九年強記多聞，於說通不獲，契證卻被迦葉一喚，於宗通上身心圓明，獲大無礙。則世之明釋教而不明心見性者，又阿難之罪人。[⑤]

釋迦牟尼對於說通的傳法方式是直接說法，而對於宗通的傳法是著名的拈花一笑。阿難雖然不通於說，但在迦葉的幫助下通悟了宗，於是也獲得了圓滿。儘管燕居主張宗通、說通一視同仁，但因執著於佛祖的口說之法者甚多，所以他不得不一再提醒人們那些只不過是“不得已之屈談”：

> 雖四十年間，有偏有圓，有大有小，皆被機逗教之權，終非世尊本意。末後拈華示眾，始是世尊披肝瀝膽為人處。唯有迦葉一人傳持此道，至今不替。固四十年中所談，雖不無，較之拈花契旨，又總用不得。今續祖拈花一著，來者又豈肯將世尊四十年中不得已之屈談，汙瀆祖庭耶？

① ［日］鈴木大拙：《禪是什麼》，海口：海南出版社，2016 年，第 72 頁。
② 劉澤亮：《黃檗禪哲學思想研究》，武漢:湖北人民出版社，1999 年，第 94 頁。
③ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷一，《嘉興藏》第四十冊，第 85 頁中欄。
④ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷一，《嘉興藏》第四十冊，第 85 頁中欄。
⑤ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷一，《嘉興藏》第四十冊，第 85 頁下欄。

[1]

燕居對宗通說通及它們的關係做了一番鞭辟入裡的剖析，其中折射出燕居對面對教禪分歧時所採取的態度。可以說，燕居是用華嚴宗圓融無礙的佛家辯證法來理解教與禪的。不同派別之間的溝通本不算罕事，但在明朝宗教政策的有心分割下，教禪互輕，彼此多生齟齬，更不用說貫通了。

第二節 燕居德申禪學思想的特色

一、吸收與圓融：三教合一

（一）燕居德申三教觀的形成

燕居德申對三教的認識，一方面形成於三教自身的發展與它們彼此的互動，一方面與燕居本人的人生經歷息息相關，即對三教經典的學習、師承的影響以及與儒士、道士的交往。

1.明末清初的三教關係

三教關係在思想史上的意義毋庸置疑，“不研究三教關係史就不能把握中華思想史和宗教史的主動脈，從而無法在全域結構上準確把握中華思想文化發展的主要方向和特色。”[2]然而由於三教各自具有豐富的內涵，它們之間的關係更是錯綜複雜，以至於對三教的涉獵無論是在廣度上還是在深度上都頗具挑戰性。在張廣保、楊浩主編的《儒釋道三教關係研究論文選粹》中，將相關論文按“三教關係”“儒釋關係”“儒道關係”“道釋關係”四個主題分類，但實際情況遠比這複雜得多。三教內部既包含了宗教的一面，又包含了哲學的一面，故三教實為六家：[3]儒的禮文化包括敬天法祖教與儒學，道的道文化包括神道道教與老莊道家哲學，佛的禪文化包括佛教與佛學。若以兩兩相對而論，則六家之間存在 15 種關係。此外還存在涉及三者及以上的情況，如一些佛教徒以老莊學說(即道家)來批判道教。[4]

儒、道兩教的思想在春秋戰國時代孕於本土，而佛教這個外邦文明體系的加入略晚，因此佛教傳入中土的時間便是三教發生聯繫的最早時間點，一般認為是漢末。經過一段時間的發展，佛教逐漸在中土站穩腳跟並迅速擴大了影響力，最終在與儒、道的衝突與融合中爭得一席之地。到了魏晉時期，三教合一呈現出三種融合方式：以一教為主，其他為輔；對三教的利弊有較為客觀且全面的認識，從而兼采眾長而摒棄其短；三教的表現形態不一，但殊途同歸。[5]另外，李四龍將三教合流的基本類型歸納為儒家提倡的“三教平等”、道教提倡的“三教同源”與佛教提倡的“三教同歸”三種[6]，十分具有典型性，此後幾千年間試圖融合三教的努力，基本不出此三者的範疇，只不過融合的層次更深了。

---

① （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第四十冊，第 86 頁下欄。
② 牟鐘鑒：《儒道佛三教關係簡明通史》，北京：人民出版社，2018 年，第 2 頁。
③ 牟鐘鑒：《儒道佛三教關係簡明通史》，北京：人民出版社，2018 年，第 4—5 頁。
④ 聖凱：《佛教觀念史與社會史研究方法論》，北京：宗教文化出版社，2022 年，第 119 頁。
⑤ 牟鐘鑒：《儒道佛三教關係簡明通史》，北京：人民出版社，2018 年，第 184—186 頁。
⑥ 李四龍：《論儒釋道“三教合流”的類型》，《北京大學學報(哲學社會科學版)》，2011 年第 2 期，第 42-51 頁。

就佛教而言，它的融合在內部和外部兩個維度均進行得如火如荼：佛教內部的禪淨教律等各宗派逐步走向一體化，同時自覺地吸取儒、道二家之長完善自身，如明末四大高僧均是主張並踐行內融外通的人物。可見，長期的互動與融合導致漢代以後幾乎不存在純粹的儒、佛或是道了。[①]

而明清時期，是“三教融合思潮的下移與擴展階段”，即從上層精英逐步擴展到底層百姓身上。因此在燕居德申生活的年代，儒士念佛、道士注經、佛子養生等行徑已為常態，在這種氛圍的熏習下，燕居發展出三教合一的思想並不意外。值得注意的是，儘管後世學者都把三教合一當做一種主流看待，並賦予它極高的思想價值，但對當時的人來說，並不是一件被普遍接受的事情。援引他宗而釋本教的行為，由於逾越了本來的邊界，一直面對著來自“純粹”一教的批判與詰難。燕居對教禪二宗的跨越，也難免會遭遇類似的質疑。

2.人生經歷

（1）求法經歷

燕居出家即為講僧，入講舍學習。唯識師高原明昱以傳統的講學為教學方式，其代表作《成唯實論俗詮》就是受居士王肯堂之請在“南屏”說法的產物。除佛教典籍外，德申還學習了基礎的文化知識，包括對儒家經典、道家經典的涉獵，如四書五經、《道德經》《清靜經》《莊子》等。潘應斗評價道：“蓋師（燕居）談四子書甚確，昔固深於儒者，故見地圓通而豎義軒豁，且沉雄浩瀚不減長公、升菴，則又蜀之家風哉？”[②]認為他足以和蘇軾、楊慎比肩。早年的熏習不僅使燕居得以博覽群書，而且還讓他具備了比其他禪師更深厚的文獻功底，如他不時以訓詁法理解、闡釋經文：

> 巖出，云：“某甲曾聞長老示人、做工夫，如儒門所謂克己復理一般。”師云：“如此教人，亦是離境用心，則將孔聖之‘克’字亦錯會了。何則？把‘克’字當作‘除’字，不知孔聖之‘克’字即‘勝’字也，理能勝欲，理為我用，然亦不識何者是理，何者是欲？且克伐怨欲之不行為難，終非是仁理之渾全處。既造到禪家一步，和仁理俱了不可得，尚容克去復理，離境覓心，以當祖師禪也？如教人離境覓心，又何異於異端邪說，離心認境。”[③]

雲巖禪人請問《論語》中“克己復禮”一句，燕居則以“克”的含義大做文章，指出一般人誤以之為“除”意，從而完全弄錯了這句話的意思。之後，雲巖又問以《壇經》：

> 巖云：“六祖當時亦教人屏息諸緣，一念不生，契本來面目。“師云：”‘息’字與‘離’字不同，‘息’者，如波之息於水，即水即波，即波即水。‘離’者，如波之離於水，水之離於波，今波外更有水乎？一念不生，波與水合，則全體現前，全體透脫，非波水一如而何？今言離之，則全體之玅何處有也？”[④]

① 牟鐘鑒：《儒道佛三教關係簡明通史》，北京：人民出版社，2018年，第2頁。
② （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷一，《嘉興藏》第四十冊，第81頁上欄。
③ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第四十冊，第88頁下欄。
④ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第四十冊，第88頁下欄。

雲巖以“息”為“離”意，而德申以水、波紋做喻，解釋“息”為停止、不起波瀾之意，“離”則是斷離。所以正確的做法是“息”，而“離”是不切實際的。自然，訓詁之法作為一種古老且普遍的闡釋方法，並非燕居的獨家技藝，但不是所有禪師都有心將它用在佛法上。丈雪通醉在評價權宰韓文學(諱大任)時也運用了訓詁：

> 蓋處於忠恕之庭，飲於良知之府，少有動靜，無非我閨閣中物，批剝萬象，搖動兩儀，謂“知之為知之，不知為不知，是知也。”此是良知底知字，非知有知無之可侔。[①]

在這裏，丈雪區分了“良知”與“知道”的差別，並指出“知道”是無法與“良知”相比擬的，從而巧妙地借孔子之語來讚揚韓大任素有良知。

由於對經典爛熟於心，德申時常能發現其中的互歧之處，因此不會沉溺於某個斷句殘章。也正是因為這份熟悉，當來人以經典中的言語為依據請問時，燕居可以輕鬆地舉出反例（特別是同源反例）加以反駁。如前文所述“屏息諸緣”一問，燕居在解釋清“離”字之意後緊接著說：“六祖果要離去諸緣方纔悟得，祖亦不當教人云：佛法在世間，不離世間覺。離世覓菩提，恰如求兔角。又不當云：對境心數起，菩提作麼長。”[②]以《六祖壇經》中相反之句拈出，針鋒相對，有力地破除了雲巖的迷惑。

此外，吹萬的三教合一思想非常突出，這無疑對燕居起到了很大的啓發作用。除平時的說法外，聚雲禪師專門著有《一貫別傳》五卷，論說三教之旨意。吹萬認為三教本質相同，只是因顯示出不同的相而被各賦其名，“性天即一中之旨，釋氏而歸之，老氏而守之，孔氏而貫之。”[③]全書主要分為“儒宗”（一卷)、“玄宗”（一卷）、“釋宗”（三卷）三個部分，分別摘取三教經典之言句加以註釋。不過對於儒道的經典，聚雲皆是從禪宗的角度闡發的。這從很大程度上啓發了燕居看待經典的方式，甚至原模原樣地承襲了聚雲的思想，如“君子不器”一句，聚雲的解釋是“心隨萬境轉，轉處實能幽。隨流認得性，無喜亦無憂。君子得此，則不局於其用，便證現一切色身三昧也。且道如何是現一切色身三昧？吹萬曰：三十輻共一轂，當其無，有車之用。”[④]他意在強調拋開一種既定的情況而獲得“一切色身三昧”，而正因為“一切色身三昧”是空無一物的，所以才能夠容納森羅萬象。當相繼禪人認為只有釋迦牟尼才具有千百億化身時，燕居同樣使用了“君子不器”來點撥他，他的解釋同廣真如出一轍：“汝又惑矣，豈不知仲尼所謂君子不器？汝今器定，故不能遍知萬物一體泛應無方。”[⑤]

最後，破山禪師也旗幟鮮明地主張三教合一：“三教聖賢，勿分彼此。佛何如，儒何如，仙何如，但以仙名之，即儒佛亦在其中矣”。[⑥]但他未作專書，相關議論也不似聚雲那般引經據典、洋洋灑灑。

綜合來說，三人各有所長，對燕居的影響亦各有側重，但均抱持了三教一家的觀點。

---

① （清）通醉說，徹綱等編:《昭覺丈雪醉禪師語錄》卷七,《嘉興藏》第二十七冊，第 337 頁下欄。
② （清）德申說，合哲等編:《雲山燕居申禪師語錄》卷二,《嘉興藏》第四十冊，第 88 頁下欄。
③ （明）吹萬:《一貫別傳》卷一,《嘉興藏》第四十冊，第 151 頁上欄。
④ （明）吹萬:《一貫別傳》卷一,《嘉興藏》第四十冊，第 155 頁下欄。
⑤ （清）德申說，合哲等編:《雲山燕居申禪師語錄》卷二,《嘉興藏》第四十冊，第 87 頁中欄。
⑥ （清）海明說，印正等編:《破山禪師語錄》卷十,《嘉興藏》第二十六冊，第 43 頁上欄。

（2）與儒士、道士的交往

與儒士的交往，詳見第一章之第二節“燕居德申的嗣法弟子及護法居士”。儒士自幼習書，基本都具有較高的文化修養，為了能夠與他們交談，禪師也不得不提升自身的素質，以經書來投其所好。在這個過程中，禪師對儒家經典的理解也得到了深化。

至於與道教人士的交往，除慶陽妃閔自真外，還有道人趙大慈、道童周仲文。有《示大慈趙道人》：“參禪學道無別訣，只要生死一念切。隨他放去任他來，甕裏何曾走卻鱉。”[①]《示仲文周道童》：“莫道無心境自寧，清風也或打窗櫺。推輪過我燒豬腿，駕鶴來時酒一瓶。”[②]這兩則示偈都意在探討修行的關鍵，對於趙大慈，燕居告訴他參禪與學道的要訣都是了脫生死。儘管佛教與道教對生死的理解與想像本不相侔，但燕居依然將二者等量齊觀，指出彼此最終追求的一致性。當面對較為幼小的周仲文時，德申則表示出一種雲淡風輕的閒適，以此來引導他。此外，德申曾住錫過的福泉山高真觀，本身就是道教道場之一，具有濃鬱的道教氛圍：據說張三豐曾寓居於此，並最終悟道成仙。萬曆《貴州通志》“張三豐”一條記載：“不知何許人，洪武間寓高真觀，與指揮張信善。”[③]“禮斗亭”一條載：“高真觀內，仙人張三豐禮斗於此。”[④]張三豐是元末明初著名道教人物，福泉山也因此成為蜀中十大道場之一，並且同武當山等名道場保持了親密的聯繫。[⑤]山中還留有張三豐所書碑文、詩詞、書法楹聯等物，這些都成為燕居與道教接觸的物質契機。

（二）燕居德申三教觀的內容

在明清，雖然大多數禪師都認可三教一體，但就現存《語錄》等文獻資料觀之，基本都停留在粗淺的認同階段，對個中細要展開論述的並不多，更不用說是專門撰文詳談了。但燕居卻在其《語錄》中較為詳盡地展示了自己對三教的認識，潘應斗評價他“剖三教之同異，可以息諸家之爭”[⑥]。德申的三教思想集中體現在《介夫郭居士請益法要》《于野王居士請益法要》與《復古山張居士書》中，部分小參也略有涉及。

1.三教互非與三教合一

儘管學界一般都認為三教合流在明代以後成為了社會的主流思想，但燕居對明末思想局面的總結卻是：三教互非。既云互非，便說明三家各自為營。作為佛教中人，燕居也多次受到儒士詆佛的影響，對此他據理力爭。如以朱熹這位久負排佛之名的高儒為例，說明後世儒士排佛的盲從性：

> 理學如朱晦翁，法稱孔孟，排禪甚力。噫，晦翁之講道談理固智，排禪詆佛則愚矣。……如區區捏佛方便去執之談為詆者，是詆者之知識暗短，亦何傷於佛乎？第怪一人妄詆於其前，必有百妄隨詆於其後，致

① （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第 107 頁中欄。
② （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第 105 頁上欄。
③ （明）王耒賢修：萬曆《貴州通志》卷十二，明萬曆二十五年（1597）刻本，第 518 頁上。
④ （明）王耒賢修：萬曆《貴州通志》卷十二，明萬曆二十五年（1597）刻本，第 518 頁上。
⑤ 周崇啟主編：《黔南民族教育史略》，昆明：雲南科技出版社，2015 年，第 167 頁。
⑥ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷一，《嘉興藏》第四十冊，第 81 頁上欄。

使蜩鷽之自羡，寧不陋歟。[①]

對於先排佛而後皈依者，燕居亦大書特書，用其中的轉變彰顯佛教的威力。代表事件有韓愈參大顛：

> 韓文公，儒門碩士。未悟之前亦有誹佛之論，出自偶然，非具灼見。後見大顛，一日白顛云："弟子軍州事繁，佛法省要處，乞師一語。"顛良久，公罔措。時三平為侍者，乃敲禪床三下。顛云："作麼？"平云："先以定動，後以智拔。"公如是有省，乃云："和尚門風高峻，弟子於侍者邊得箇入處。"始皈投門下。則嚮往誹佛之疑既決，目前無佛，受用相當。可見知到是處，方知非處，而是非瓦解。今時儒者猶然藉文公為口實，然識見未必似文公豁達，慕道未必似文公誠切，徒知非教，終不知非教之非。則後之明儒教而不明理盡性者，乃昌黎之罪人也。[②]

呂洞賓見黃龍：

> 道家宗老子為正，老子著《清淨》《道德》二經，亦不外宗說皆通之旨。而何道者不知老子是何面目，卒流於旁門異術。如洞賓者，道門之傑士也，亦溺於採補、吐納修煉中自不知非。逮見黃龍，從一喝了然，乃云："棄卻瓢囊撼碎琴，從今不煉汞中金。自從一見黃龍後，始信從前錯用心。"至今稱為呂祖。世之有明道教而不修真養性者，又呂祖之罪人也。[③]

三教的勢力強弱並不平衡，雖然有時會受到統治者個人的喜好等因素影響，但總的來說，在三教之中儒家的勢力總為強勁的那一支。儒家常常主動對其他二教發起進攻，而佛、道二教的姿態則以防禦為主。相比於儒家一邊倒似的打壓，佛道間的抗衡表現出你來我往、此消彼長的特點。至於三教互非，其具體表現是"釋未免非道之癖於身，道未免非儒之癖於仕，儒未免非釋之癖於空也。"[④]道教追求修身、佛教追求性空、儒家追求入仕，這是人們對三教的主流印象，也是三教對彼此的表層認知。而之所以產生這樣的割裂局面，一方面與三教自身的發展有關，一方面與人們對三教的認識有關。

三教都有各自的發展歷程，隨著時代的變遷不斷增添新的血液。發展到明末清初時，與三教最初的原意相比已面目全非，對三教經典闡釋也已經天差地別。因此，德申著眼於儒、釋、道的繼承與變化的動態過程，注重分辨其中的成分精當與否，而不僅僅是將它們看作一種靜態的、整體的學說："三教之說有精有粗、有權有實。若論精實之詣，乃不言不識之旨也；粗權者，乃講明精實之詣也。"[⑤]他口中的三教——特別是儒道二教——主要傾向於初始的開創者提出的學說；同時，燕居對後學的傳承帶有濃烈的批判意味，認為先賢的言行舉止都富有深刻的意味，但後人不能體察聖人的用心，反而取其糟粕去其精華。

① （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第四十冊，第 110 頁上欄。
② （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷一，《嘉興藏》第四十冊，第 85 頁下欄。
③ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷一，《嘉興藏》第四十冊，第 85 頁下欄。
④ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第四十冊，第 89 頁下欄。
⑤ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 91 頁中欄。

此歧途一開，後輩趨之若鶩，最終愈走愈偏，淪為末流。燕居以《道德經》說明老子既不離身，也不即身，而是“於不即不離之間，做到綿綿若存處，何等圓合恰好。”①其末流卻“拘拘束束於幻化浮軀上用心，畢竟要拖起他上天下地，則惑矣。”②以《論語》《禮記》說明孔子既不離於仕，也不專於仕，而是“於不即不離之間，做到不舍晝夜處，何等泛應恰好。”③其末流卻“留情於粉白黛綠之間，不及造端乎日用尋常之際。忙忙急急於蝸名蠅利上用心，畢竟要擔到死而後已，則惑矣。”④以《法華經》《金剛經》說明釋迦牟尼既不離空，也不即空，而是“於不即不離之間，做到圓覺遍通處，何等任運恰好。”⑤其末流卻“長年坐在文字理學之鄉，或寂寞空閒之處，悠悠忽忽，於動靜取捨上用心，畢竟要倚墻靠壁，則惑矣。”⑥而正是這些末流的氾濫，導致人們不能正確認識三教的真面目。於是，末流反而搖身一變，成為了三教的代言人，對末流的不滿與非難被錯誤地等同於了對三教本身的不滿與非難。

另一個根源在燕居看來更加重要，那就是人們沒有認識到三教本同出一體，無所分別：“盲人抹象，各執一端，未見頭尾四蹄之大全，故有此三教之分。”⑦因此，燕居雖為禪師，但並不把自己局限為一個佛教徒：“爾道我是那一教耶？是儒耶？釋耶？道耶？……若謂我不在三教，我亦不妨泛在三教；若謂我即在三教，三教又不能收我。”⑧燕居給金麗水居士的示偈更是集中表達了這一觀點：“儒士釋士與道士，渾元三教何曾二。同行同住復同床，可笑同床扯破被。”⑨可見，三教互非是謬論偏見，三教合一則是破解之法。只要懂得了三教的真正要旨，對三教的誤解便能迎刃而解。但人們困惑於三教的差異之大，“既是三教一家，何行事相反？”⑩對此，燕居的解釋是“造到極處自是不別。若論膚淺之解，能不角立相反耶？”[11]且這個“極處”無法言說、無法證明，只能“默契”。

2.三教合一的最終歸宿

以上對三教的談論還是較為空泛與籠統的，但曾有儒士郭介夫以“釋教言空者，終恐不可”[12]向燕居發起詰難，燕居欣然接招，從三教的角度逐一為他作解。從中可以窺見，在燕居心中，三教是如何合一的：

首先，燕居明確了“空”的概念，區分人們誤解的“空”與“真空”：“釋教所謂空者，非謂頑蠢不靈之空，乃含吐十虛、包羅萬有之真空也。”[13]“含吐十虛”，見於《楞嚴經》中佛祖對阿難的教導：

> 汝應觀此六處識心，為同、為異？為空、為有？為非同異？為非空有？汝元不知如來藏中性識明知、覺明真識，妙覺湛然，遍周法界，含吐十虛，寧有方所？循業發現，世間無知，惑為因緣及自然性；皆是識

① （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第四十冊，第 90 頁上欄。
② （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第四十冊，第 90 頁上欄。
③ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第四十冊，第 90 頁上欄。
④ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第四十冊，第 90 頁上欄。
⑤ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第四十冊，第 90 頁上欄。
⑥ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第四十冊，第 90 頁上欄。
⑦ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第四十冊，第 89 頁下欄。
⑧ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第四十冊，第 89 頁下欄。
⑨ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第 108 頁上欄。
⑩ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 91 頁中欄。
11 （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 91 頁中欄。
12 （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第四十冊，第 90 頁上欄。
13 （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第四十冊，第 90 頁上欄。

> 心分別計度，但有言說，都無實義。[①]

“空”相當於“虛”，其重要性在於“不空則不虛，不虛則不靈。”[②]基於此，燕居將釋氏之“空”與《道德經》之“虛而不屬”、《論語》之“空空如也”聯繫了起來。燕居還將強調了心與空的緊密聯繫：“但釋凡開口輒以空言心者，非無據也。要知心之應物，如空之不拒諸像發揮耳。”[③]說明心的闊大無邊，正因無一物才能夠容納萬物。此外，燕居還區分了器物與所容物，器物的大小之別僅在於器物，而不在於所容物。空是如此，心也是如此：“此皆形器分量之別，非虛空有大小之不同也。虛空既無大小之不同，然則心也復有大小之不同歟？”[④]緊接著，燕居羅列出一系列三教經典言句，指出它們所論俱是空：

> 故釋之所謂“於一毛端遍能含受十方國土”，含此也；“坐微塵裏轉大法輪”，轉此也；“自心現量”，現此也；“萬法惟識”，惟此也；“因所作壞不壞相展轉因”，因此也；“一切事究竟堅固”，究此也；“圓覺妙心”，覺此也。略舉釋之言空如此，而儒之所謂“吾無隱乎爾”，非露此耶？“左右逢源”，非逢此耶？“明於庶物”，非明此耶？“察於人倫”，非察此耶？“高堅前後”，非恍此耶？“欲罷不能”，非本此耶？“萬物皆備於我”，非備此耶？儒之既違越不得空字，然則道之又越得空歟？故“玄之又玄”，玄此也；“三十輻共一轂”，運此也。“鑿戶以為室，埏埴以為器”，用此也；“貴以身為天下”，寄此也；“愛以身為天下”，託此也；“曰彝曰希曰微”，體此也；“致虛守靜”，復此也；“芸芸歸根，”反此也；“泛兮其可左右”，恃此也；“視之不足見，聽之不足聞，用之不可既”，廓此也；“不出戶”，知此也；“不窺牖”，見此也；“牒牒而不分別”，渾此也；“形無其形，物無其物”，驗此也；“萬竅怒嚎”，散此也；“大小逍遙”，樂此也。[⑤]

這一段長篇大論涉及到《楞嚴經》《楞伽經》《華嚴經》《圓覺經》《孟子》《論語》《道德經》《莊子》《清靜經》等書，足可見燕居之學識。最後，他尖銳地發問，既然儒道二家都常談空字，那麼為什麼唯獨佛家不得談空：“今道之既離不得空字，何獨怪其釋氏之不當言空也？”[⑥]但顯然，燕居是在以佛教的觀點闡釋儒道，最終使得儒道自身的個性被大大削弱，而逐漸與佛教同質化。通過對其他兩家的同化，燕居讓三教間的差別愈縮愈小，最終皈依於佛教的法門下。然而無論哪教，其宗旨都離不開“天下世間”，因此燕居不承認在此之外存在別的世界，並反對一切空脫疏離的學說。從這個角度講，他是珍視眼前的世界並且入世的，所以在他身上才發生了《笥中錄》風波。[⑦]

既然三教同源，那又為何要一分為三呢？德申認為：

① （唐）般剌蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷三，《大正新脩大藏經》第十九冊，第119頁上欄。
② （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第四十冊，第90頁中欄。
③ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第四十冊，第90頁中欄。
④ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第四十冊，第90頁中欄。
⑤ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第四十冊，第90頁中欄。
⑥ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第四十冊，第90頁下欄。
⑦ 詳見本文第四章 《笥中錄》之諍。

> 設使當時只有一儒教，而後之習儒者，幾能彷彿孔氏之用心，而不漸流入於人欲之私者耶？只有一道教，而後之習道者，幾能彷彿老氏之用心，而不漸流入於搬弄之末者耶？只有一釋教，而後之習釋者，幾能彷彿佛氏之用心，而不漸流入於矯現之偽者耶？①

他指出三教各有其弊病，但它們卻可以彌補彼此的缺陷，不至於偏於一端："三教列而鼎立，始有交相教養之助，然後進步有階，持守便當，不致溺於一偏互相詆訿。"②從三教自身創立的意圖來說，這種說法是不成立的，某一教並不是為了幫助其他二教而存在的。同樣，這也不符合三教各自的演變史實。但燕居企圖釐清的問題，從表面上看是一個溯源性的問題，實際上卻是一個應用性的問題。三教留給人們的思想遺產不是太少而是太多，其中又不乏相互牴牾處，如何處理好這一龐雜的思想體系就成為了一個巨大的難題。燕居對三教的論述，與其說是為了從根本上搞清三教各自源流的答卷，不如說是教人如何運用三教的方法指南。反映到人際關係上，他構想的美好圖景是：

> 儒士之結道者，談保身之方，結釋者談治心之要；道者結儒士談人事之節，結釋者談實相之真；釋者結儒者談日用之常，結道者談形神之妙。則雍容和睦，一家彼此，來往三教。他日相逢，見而悅之，乃故知也。得非納交美好於一時，扇淳風於萬古歟？③

在社會治理方面的願景則是："以儒教主持世界之正，釋與道共助之。如有儒教之正，而無釋、道助之者，是有皮無骨之世界也。有釋、道之助而無儒教之正者，是有骨無皮之世界也。"④

燕居並不是第一個提出三教功能互補的人，他的獨特之處在於將禪宗的精神⑤及華嚴宗的辯證法融匯起來並貫徹到底：

> 到這裏更須超脫一步，不涉絲纖。雖有理莫能伸，言辯莫能及，文字莫能載，因果罪福、事業功勳一齊放下，前後際斷，中亦不安。只教淨裸裸、絕承當、赤灑灑、無回互。在儒不知，在釋不知，在道不知。然亦不妨在儒也，在釋也，在道也。故曰：乘委射御之迂，造次顛沛之急，皆禪也；吐故納新之俗，燒丹點汞之愚，皆禪也；著衣持缽之拘，按本宣科之瀆，皆禪也。故我之所謂禪者，泛在三教而不為三教所留難，亦何妨道冠、儒履、佛袈裟？亦何妨全道、全儒、全釋乎？亦何妨一總不著赤條條？故禪者，誠去執之虛名，即禪亦不可得而名矣。⑥

此外值得一提的是，燕居的三教觀直接影響了他的弟子，如繼承了雲山勝力寺法席的雲樹合知同樣以說儒論道見長。雲樹禪師沒有著作流傳，但根據劉

① （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第四十冊，第 90 頁下欄。
② （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第四十冊，第 90 頁下欄。
③ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第四十冊，第 90 頁下欄。
④ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第四十冊，第 110 頁中欄。
⑤ 燕居對禪的理解是："禪者，前聖後聖相傳之道脈也。亙古亙今，不老不小，雖顛擲覆墜而不渝，絕滅乾枯而不槁。無成敗得失之階，無榮辱是非之境，無忻厭，無取舍，無苦樂，無壽夭。在儒亦可，釋亦可，道亦可，甚至男女異類、有情無情、此界他方。并從上所謂無適而不可，非見道明徹至極者，烏能至此？"禪被他視為一種超越了具體教派的特殊思維，因而具有廣泛的遷移、應用的意義。
⑥ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第四十冊，第 90 頁下欄。

之琨所撰《雲大和尚塔序並銘》可知，雲樹在說法時偶以儒家經典詮釋佛經，使人明白此間道理殊途同歸："公餘偶讀師（雲樹禪師）上堂、示眾、小參、拈古諸錄，機辯橫流，推門落白。且間以儒語詮解，殊心契之，然後知學有分殊，而理具一致也。"[①]在一次上堂中，甚至有僧人就雲樹擅講《莊子》《老子》等道家經典的傳聞提問：

> 上堂。問："見說和尚善講莊老，是否？"師曰："阿誰向汝道？"曰："萬壽宮道士。"師豎拂子示之，僧罔措。師曰："雲山祇這蒿枝拂，兩粵三湘知所稀。"擲拂子，下座。[②]

二、繼承與發展：禪為本位

（一）接引法：棒喝第一

棒始於德山宣鑒，喝始於臨濟義玄，二者并稱"德山棒、臨濟喝"。棒喝是禪宗經典的接引法門，燕居德申也常用此法。這在他的上堂說法中隨處可見：

> 僧問："德山棒，臨濟喝，未審利害在什麼處？"師便打。僧禮拜，師云："莫妄承當。"乃云："棒如雨點，喝似雷奔，銅睛鐵眼，不辨疏親，劈面相逢明舉示，拍盲禪治野狐僧。"[③]

> 僧問："朝打三千，暮打八百，未審棒頭落在何處？"師便打。僧擬進語，師復打。[④]

> 又一僧問云："百尺竿頭，如何進步？"師云："好與三十棒。"進云："學人過在甚麼處？"師便打。[⑤]

> 甕安縣草堂沐曇寺上堂："眉毛橫，脊樑豎，說東說西無異路。拈條白棒慣打人，打出禍來全不顧。河漢沍而不寒，太山巍而獨步。且道據個甚麼？咄，百千三昧一毫端，無量法門指柏樹。"[⑥]

燕居還作《論棒喝》表達他對棒喝的態度：

> 棒是時人一樣施，喝是時人一樣喝。
> 時人不識所以然，所以拈向時人說。
> 未曾開口耳先聾，未曾舉棒橫身著。

① 轉引自王路平：《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》，《少林學輯刊:第1輯(1)少林學研究》，北京：宗教文化出版社，2021年，第362頁。

② （清）超永：《五燈全書》卷八十八，《卍新纂大日本續藏經》第八十二冊，第488頁中欄。

③ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷一，《嘉興藏》第四十冊，第83頁上欄。

④ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第93頁中欄。

⑤ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第92頁下欄。

⑥ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷一，《嘉興藏》第四十冊，第83頁上欄。

> 秖在時人日用中，可慨時人不自覺。[①]

棒喝本身不需說明，但由於時人不能明白棒喝的妙處，所以不得已用語言說明。棒喝可以喚醒六根，因此開悟的機緣蘊含在在尋常日用之間，只是人們未能發覺。在德申與居士王于野的一段對談中，他進一步地說明：

> 野云："既不用道理，不用知解，從何處得入？"師云："吾宗門多用棒喝，便是入處。"野云："某甲所疑，端在棒喝，正要請教。"師云："棒喝既是入處，又何疑之有？然棒喝，祖我釋迦文佛睹星一著，末後拈花契旨，傳至四七二三，二三之後，展轉傳至山僧。從上來有賓主接人者，有兼帶接人者，有圓相接人者，有一句三句接人者，有箭鋒相拄接人者，總不若棒喝直切痛快，獲益良多。而世人粗浮不識，反將醍醐為毒藥也。"野云："如何纔得棒喝中痛快？"師云："未開口前早已喝，未舉手前早已棒也。還會麼？"野云："既未開口，喝從何來？既未舉手，棒從何來？"師云："公太不唧溜。若知來處，必先得箇入處，試問公有耳麼？早晚聞驢鳴犬吠，便是喝入處；公有身麼？能知澀滑，便是棒入處。與麼契得痛快，平生不待棒喝而自明矣，復待舉而尚疑乎？"[②]

棒喝是得佛教門徑而入的"入處"，故參學要從棒喝入，因此面對學人，棒喝也是最好的接引之法。而棒喝的作用，就在於使人的注意力回歸到自身的六根上，回歸到當下的所思所感上，"棒"喚起的是身，"喝"喚起的是耳。德申認為，在所有的接人之法中，棒喝的效果是最好的。既然是最好的，那麼自然就成為禪師接引時的主要選擇，至於其他法門，如"賓主接人""兼帶接人""圓相接人""一句三句接人""箭鋒相拄接人"等，德申並不十分看重。

這一點還體現在他對《人天眼目》的評價上。宋僧晦巖智昭所編的《人天眼目》一書，匯集了臨濟、雲門、曹洞、溈仰、法眼五家大德的教誨與宗門旨要，既可以指導自身修行，也可以用來接引弟子，故被後世禪師奉為圭臬。著名的法門有"四料簡""四賓主""三玄三要""黃龍三關""汾陽十八問""五位君臣"等，海明也經常以其中的"奪人不奪境、奪境不奪人、人境俱奪、人境俱不奪"為開示內容點撥衲子。但德申的態度迥乎不同，他認為《人天眼目》對修行的幫助微乎其微：

> 《人天眼目》一書，乃徹證者之設為陷阱，以驗學者之有眼目無眼目。如有眼目者，知其陷阱，必不為陷阱所羈，其利人不多。若無眼目者，遂以為實，遂朦然陷之而不知避，則害人不少。居士意在汪洋宗旨，煥爛法門，奈何學者道眼不明，博學強記輩馳騁知解，牽之莫返，似非有眼目者之用心也。幸居士向木渣羹鐵釘飯裏咬嚼，忽地知非，不被一切語言文字顢頇，庶幾為人天眼目也。[③]

在燕居看來，《人天眼目》是已經徹悟的人做下的陷阱，目的是檢驗後人。

---

① （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷五，《嘉興藏》第四十冊，第 101 頁上欄。
② （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 91 頁中欄。
③ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第四十冊，第 112 頁中欄。

沒有見識的人反受其害，覺悟的人一眼看破，置之不理，故此書意義不大，不必對書中內容理會、依循。能夠做到不被語言文字所瞞，才是真正的“人類及天界一切眾生眼目”。

燕居作為禪僧，對待棒喝的推崇態度可謂相當典型。但在明末，禪師對待棒喝存在兩種截然不同的態度，一種是重視棒喝，頻繁使用；一種是輕視棒喝，儘量不用。

前者以臨濟宗密雲系為代表，密雲圓悟本身以“一條白棒當頭直指”名世，傳至破山海明，形成了“惡辣鉗錘”的教學風格。到了德申這裏，則更進一步地發展成“毒手惡舌”。儘管有人因此怨嫌他太惡辣、不慈悲，但燕居依然堅持要將棒喝貫徹到底：

> 倘有來相依者，我亦未敢拒絕。但願他做一箇出格脫略人去，故我教人處多嚴峻，有心事紛飛者，畢竟要他死下來；有機思遲鈍者，畢竟要他活鱍去；有偏於學者，畢竟要他樸實頭；有偏於思者，畢竟要他觸機薦；如有不從，我教定是痛打詬罵，決不饒他，能不教人不憎惡耶？我寧冒個不好之名，斷不肯做裝模作樣底假禪師，令諸方識者瞋目怒齒也。[①]

但密雲系的作風被一些人視為濫施棒喝，正如錢謙益指出的：

> 今之禪非禪也，公案而已，棒喝而已，河東之論密公曰：禪者，六度之一耳，何能總諸法哉？本非法，不可以法說；本非教，不可以教傳；豈可以軌跡而尋哉？以禪門言之，應微笑而微笑，應面壁而面壁，應棒喝而棒喝，皆所謂非法非教，不可軌跡尋者也。[②]

他認為棒喝、公案等不是真正的禪，只是徒有其表。禪宗只是佛門宗派之一，如何能涵蓋所有的佛法呢？因此禪宗的法門不可能是萬能之法。明代四大高僧之一的靈峰蕅益也認為，與其舞弄已經變形走樣的話頭、公案等，還不如憨山德清那般“注經造論”來得實在：

> 近世各立門庭，競生窠臼，認話頭為實法，以棒喝作家風，穿鑿機緣，杜撰公案，謗讟古人，增長戲論，不唯承虛接響，且類優人俳說。言之可恥，思之可傷。唯憨翁具金剛眼，鑒時流弊，說方便語，作救病藥，寧註經造論，以觸時諱，終不據曲盝木，弄鬼眼睛，使狂穢藉口。[③]

因此，另有一派禪師對濫用棒喝持否定態度，認為要“節制棒喝”[④]。聚雲吹萬是其中代表，他為此專撰《棒喝辯》一文，陳說棒喝功用。在他看來，棒喝僅僅是接引學人的手段之一，與其他手段並無高下之分。但後世卻認為棒喝

---

① （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第四十冊，第 89 頁下欄。
② （清）錢謙益：《初學集》卷四十二，民國八年（1919）上海商務印書館四部叢刊影明崇禎十六年（1643）瞿式耜刻本，第 10 頁下。
③ （明）智旭：《靈峰蕅益大師宗論》卷二，《嘉興藏》第三十六冊，第 277 頁下欄。
④ 轉引自華海燕：《四川忠州聚云禅派文獻研究》，四川大學博士學位論文，指導老師張勇，2017 年，第 216 頁。

無比高深，以至於迷戀棒喝本身，反而忘記了為何棒、為何喝，這樣，棒喝便失去了它原本的意義。[①]

可以說，密雲一系秉承的是禪宗最傳統的路數，企圖通過廣大棒喝等法門彰顯禪宗本色；而聚雲一系更多地考慮到使用法的主體——人的特徵，企圖祛除法的神秘色彩，讓法真正為人所用。從歷史的角度看，兩種對待棒喝的思路均各有其受眾，有的人適合溫和的引導，有的人適合猛烈的衝擊。所以對於一個禪人來說，最要緊的是選擇與自己相契合的禪師。這也解釋了德申求法經歷的波折：相比於聚雲溫吞的教學方法與留有餘地的棒喝觀，燕居更適合破山那樣嚴峻的風格，更認可海明對棒喝的推崇。此外，聚雲門下的鐵壁慧機，在早年也因久久不能開悟而多次企圖離開。在陪同吹萬前往金陵時，也欲意參拜名赫天下的密雲圓悟。聚雲得知後，以“天童接人，直截孤硬，但汝一去，恐未搆老僧宗旨，負汝數年辛苦矣。不如共我回蜀，教汝不費纖毫，自然脫去”[②]將他勸回。苦參數年後，鐵壁終於大徹大悟。他繼承了聚雲的棒喝觀，認為“打人”乃是“下下”：

> 懶憨上座來參，問：“慧祖門庭作麼生中興？”師曰：“不是向汝道底。”進云：“和尚上堂，如何不用棒？”師曰：“下下打人。”進云：“打著那箇？”師與一掌，憨禮拜，師向背上三拳。[③]

在一次開示中，他也說：

> 臨濟宗旨有三句四喝、三玄三要、照用賓主、料揀權實，作麼生一喝如金剛王寶劍？直饒就喝一喝，更要答我一喝如踞地師子，難道又喝一喝不成？一喝是探竿影草，看如何緇素？一喝不作一喝用，作麼生鋪陳？誰是照？誰是用？作麼生說箇同不同？試照用看。有理中玄要、有事裏要玄，理事融時玄要何在？一二三且置，如何是一句具三玄、一玄具三要底機用？人境賓主亦復如是，三句四喝自然分明，纔能任運臨時，或應物現形、或全體作用、或機權喜怒、或現半身、或乘獅子、或乘象王，一一湊泊得來，更要知道落處。如一棒一喝便可正宗，臨濟恁麼則成死棒死喝，焉有今日？[④]

慧機把不知為何而用的棒喝看作“死”，把知道為何而用棒喝看作“活”，這完全同聚雲一脈相承。由上可知，師兄弟二人雖然選擇了不同的道路，但殊途同歸——他們最終都得道了。

（二）心性論：本性具足

佛教對心性的探討，本質上源於對人之生命本性的追問。印度佛教心性論傳入中國後，經歷了一個改造和重新的過程，最終天台宗、華嚴宗、三論宗、唯識宗、密宗、禪宗等均發展出了各自的心性論，其中以禪宗最具特色，“心性

① 華海燕：《四川忠州聚云禅派文獻研究》，四川大學博士學位論文，指導老師張勇，2017 年，第 216 頁。
② （明）慧機說，幻敏重編：《慶忠鐵壁機禪師語錄》卷二十，《嘉興藏》第二十九冊，第 667 頁中欄。
③ （明）慧機說，幻敏重編：《慶忠鐵壁機禪師語錄》卷六，《嘉興藏》第二十九冊，第 596 頁下欄。
④ （明）慧機說，幻敏重編：《慶忠鐵壁機禪師語錄》卷四，《嘉興藏》第二十九冊，第 586 頁下欄。

論是禪宗的理論要旨。”[①]禪宗的心性論，又以慧能為分界點，繼慧能性淨自悟說之後，菏澤宗有靈知心體說，石頭宗有靈源皎潔說，洪州宗有平常心是道說。燕居所承的臨濟宗由洪州宗衍化而來，提倡一念心清靜與無事是貴人說。

具體來說，禪宗的本體論即把心當作一切的源頭，這個心又是清靜圓明的、本性具足的、不生不滅的、不動不搖的。其餘一切都是從心派生出來的：“但盡得自己之性，則物性亦皆盡之。蓋謂人與天地同一根源，若會得，則參贊天地如示諸掌矣。”[②]所以禪宗提倡人們不必向外攀緣，而是應該使本來具足的心如實地呈現出來。明白了這一點，便能夠當下明心見性、當下成佛。所以達摩說：

> 從無始曠大劫以來，乃至施為運動，一切時中一切處所，皆是汝本心，皆是汝本佛，即心是佛亦復如是。除此心外，終無別佛可得。離此心外，覓菩提涅槃，無有是處。自性真實，非因非果。法即是心義，自心是菩提，自心是涅槃。[③]

因此，在一次小參中燕居把心比喻作光明，并教導大眾緝得光明的方法不在於苦苦尋覓，而在於從自己身上下手，光明自會現身：

> “不特汝一人要緝此光明，凡在會者，人人俱要緝此光明。然此段光明無斷無續，為甚麼說箇緝底道理？總為諸人不知自己放身捨命處，故錯過從上諸祖透脫一著。若知得自己透脫一著，便會得從上諸祖放身捨命處，則千聖不傳一脈，豈待人提？二六時中，自有常光現前，說甚麼緝與不緝？眾中如有辨得底，為眾證據看。如無，老僧為汝等緝此光明去也。”驀拈拄杖云：“手執夜明符，幾個知天曉。”復卓一卓，云：“委悉麼？脫或未委，更聽老僧一偈：人間此夜鬧元宵，惟我山中更寂寥。那箇曾知燈是火，頂顊不負兩莖毛。”[④]

除“夜明符”外，燕居德申還常用“長生果”“明珠”“天然錦”等具體可感的意象做喻，使學人開悟。

由於是心起了變化，外物才會相應地起變化，那麼解決煩惱的辦法就是從心上下手，“煩惱無邊誓願斷，自心除虛妄。”[⑤]故當學人苦於妄念的困擾時，燕居告訴他妄念其實沒有獨立的自性：

> 僧請益云：“學人有妄起時，如何除得？”師云：“妄無自性，全體即真，當出處生，隨處滅盡。你喚什麼作妄？”僧聞通身踴躍，從前痼癖，一時頓瘳。曰：“學人命根今日斷矣。”師云：“老僧信你不及，試道看。”僧禮拜，歸位而立。師笑歸方丈。[⑥]

① 方立天：《中國佛教哲學要義》，北京：中國人民大學出版社，2012 年，第 182 頁。
② （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 92 頁中欄。
③ （南朝梁）達摩：《少室六門》卷一，《大正新脩大藏經》第四十八冊，第 373 頁中欄。
④ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷一，《嘉興藏》第四十冊，第 86 頁上欄。
⑤ 黃連忠校訂：《敦博本六祖壇經校訂全文》卷一，《中華大藏經（中華書局版）》第二冊，第 330 頁上欄。
⑥ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 92 頁中欄。

這段與二祖乞求達摩為他安心異曲同工：

> 二祖聞誨勵，向道益切，潛取利刀，自斷左臂，致于達磨前。磨知是法器，遂問曰：“汝立雪斷臂。當為何事？”二祖曰：“某甲心未安。乞師安心。”磨曰：“將心來，與汝安。”祖曰：“覓心了不可得。”達磨云：“與汝安心竟。”①

對於心靈與身體的關係，燕居認為二者是相對獨立的，身體的孱弱或損傷不會對心造成干擾。如李繼明居士因年老體弱，只能持經念佛，他唯恐自己修行的功夫不夠。德申卻指出，學道只在於心，與身體素質等等並無關係：

> 明云：“某甲年老，禪道難習，但持些經，念些佛，以了餘年。”師云：“不然，一息尚存，此志不容少懈。且持經念佛猶勞心力，但直下信得，一切現成，有甚能與不能？”明云：“老身貪睡，患不能行。”師云：“學道在心，何關身事。但達其本末，亦不昧。”②

與之相應的宗教活動是修心，而修心的重點在於時時驚策，一念不可放鬆。如果只能在特定的時間或場合才能關照自己的內心，那麼就還不是真正的轉變。但這不是要求學人片刻不停地思索佛經上的語句或執行其他的宗教儀軌，而是回歸日常生活，在平常日用之中體悟。故燕居反復強調日用的重要性：“日用之間，語默動靜，行住坐臥，遇境逢緣，喜怒哀樂，何時昧得？但溺於情識，故謂之昧耳。切忌舍此日用而別求不昧也。”③“於言談日用動靜之間，放過不少。”④“明明大道本無偏，只在尋常動靜間。自家寶藏諸般有，用得何嘗直半錢。”⑤從這個角度來說，農禪思想是關注日用的一個具體表現。農禪創始於四祖道信，發展於五祖弘忍，完善於百丈懷海。這一制度使僧人獲得了最基礎的經濟保障，改遊方乞食為定居自給，并最終發展出一整套完善的叢林制度。從思想上說，勞動以往被視作低下的活動而受人賤視，農禪卻賦予了它深邃的精神意蘊，使之超越物質層面成為修心悟道的不二法門。燕居同樣重視農禪，他一方面鼓勵弟子勞動自足，重視農作的經濟價值，解決最基本的溫飽問題，另一方面提點弟子在挑水、砍柴、耕種、採茶等會心參悟，得個入處：“搬柴不憚走深山，帶葉連枝一擔擔。手抹頭顱汗一把，不知受用在其間。”⑥在沒有任何勞作的時候，也不該中斷參禪之心，而是應該認識到行住坐臥無一不是道場。正如山中《四威儀》所描述的：

> 山中行，行行復停停。何以故？恐怕野猿驚。
> 山中住，日子隨緣度。眾雖多，靠著鋤頭做。
> 山中坐，裙褌衣裳破。白茅拴，令人多憎惡。

① （宋）重顯頌古，克勤評唱：《佛果圜悟禪師碧巖錄》卷十，《大正新脩大藏經》第四十八冊，第219頁中欄。
② （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第92頁上欄。
③ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第92頁上欄。
④ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第四十冊，第87頁上欄。
⑤ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第108頁上欄。
⑥ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第104頁中欄。

山中臥，養成大笨貨。慣偷安，懶墮第一個。[①]

德申提倡行動不應驚擾別的生靈，居住應該勤勉耕作，即使日子清貧也該勤奮用功，經常睡臥、偷懶則會滋生愚笨。

綜合上述，燕居繼承了禪宗對於心的看法以及修心的法門並身體力行。

（三）實踐觀：唯證乃知

契入佛教意義系統有兩條道路，第一種是從外部探求的理性認知，第二種是"自內證"，即從個體內部的生命感知入手。而"對自身的發現最終會落實在‘自內證’的層面，因此可以說‘自內證’是一切方法的落腳處。"[②]佛教徒是從第二條道路理解佛學的，因此他們十分強調"唯證乃知"。這裏的"證"指的不是邏輯證明，而是個人體驗。只有當個體親自體驗到了，方才知道真僞，除了自己之外，不需要向任何人證明。雖然有滑入極端唯心主義的危險，但佛法的這一要旨也蘊含了寶貴的懷疑精神。

惟證乃知不僅是一種態度，更是一種境地。破山在一次示眾中說：

若是有形段事則可易做，唯此事大而無外、細而無內，沒撈摸、沒巴鼻，欲下手則無處下手、欲用心則無處用心，到此惟證乃知。不爾，疑生、疑死、疑佛、疑祖，者些恍惚處，實為命根不斷。還委悉麼？不愁劍戟如星下，唯恐藕絲絆殺人。[③]

達到"惟證乃知"的地步之後就不會生疑，能專心直信下去。德申在與相繼、雲巖禪人說法時，也強調說"故曰：唯證乃知。不然盡是節外生枝，轉見潦草。焉能于尋常事物中教人徹去？"[④]可見"惟證乃知"是學人修行的基石。

與"惟證乃知"緊密聯繫的，是行與知的問題。"知行关系问题在中国思想史上是一个一直被讨论的问题"[⑤]，多數人能夠獲得知，但卻只停留在知的層面上，而不能延伸到具體的行為上，知總是與行分離。為了應對這個困境，明儒王陽明提出了"知行合一"，注重"知""行"作为实践过程的同一性。在佛門，亦提倡"行解相應"。據《佛祖歷代通載》，初祖達磨住禹門千聖寺時，楊衒之請問達摩承西土五天竺國為祖的道是什麼，達摩就以"明佛心宗，行解相應"答之：

（達摩祖師）乃與其徒往禹門千聖寺。有期城太守楊衒之，問曰："西天五印，師承為祖，其道云何？"師曰："明佛心宗，行解相應，名之曰祖。"[⑥]

破山也告誡淩虛禪人說與行必須一致：

① （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷五，《嘉興藏》第四十冊，第 101 頁上欄。
② 聖凱《佛教觀念史與社會史研究方法論》，北京：宗教文化出版社，2022 年，第 7 頁。
③ （清）海明說，印正等編：《破山禪師語錄》卷六，《嘉興藏》第二十六冊，第 26 頁下欄。
④ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第四十冊，第 87 頁上欄。
⑤ 董平：《王陽明哲學的實踐本質———以"知行合一"為中心》，《煙臺大學學報(哲學社會科學版)》，2013 年第 26 卷第 1 期，第 14—20 頁。
⑥ （元）念常集：《佛祖歷代通載》卷九，《大正新脩大藏經》第四十九冊，第 548 頁下欄。

古之學者，行解相應，行事實，出言吐語，無不實也。今之學者，行說不一，行在一邊，說在一邊，故於此道隔絕，如山與水不相交涉，水勝山崩，山勝水泄。若人用工夫，亦猶是耳。但看何者功勝，餘盡隨之勝也。[①]

“行解相應”還被列入僧律，《毗尼作持續釋》中說：

世尊呵責讀經論而讚歎毗尼者，為學不躐等。戒是入道初步，行遠必自邇。登高必自卑，豈容越之？若不始於毗尼嚴守發硎，則淨不知增，犯不知悔，三業苟污，萬行難成。縱讀十二部教，勤勉修行，無戒為因，涅槃絕分。故令先學毗尼，盡蠲業染，堅固道基。然後學諸經論依理起解，依解修行，行解相應，如理而證。[②]

德申十分注重知與行的統一，他認為應該既要說到也要做到，觀念與行為相統一，這樣才是正見，否則就只是“異端邪說”。這尤其體現在他對白蓮教等民間宗教的態度上。明代中晚期“是中國民間宗教的一個嶄新的發展時期，是新的教門、新的支派和宗教預言家、組織者大量湧現的時代。”[③]此時，伴隨著佛教的復興，興起了一批以佛教為依托的民間宗教，如白蓮教、羅教、江南齋教等，它們廣泛地吸取佛教的教義、修行方法、組織形式等內容，並與道教等其他思想雜揉，以一種新的信仰體系的面貌在社會上風行。由於與禪宗、淨土宗等佛門宗旨近似（白蓮教本身就與彌陀淨土宗淵源深厚；羅教的創立者羅夢鴻刻意拿自身比附禪宗六祖慧能，宣揚“悟道明心”以求成佛），以致大眾難以區分它們與正統佛教之間的差別。這些民間宗教大多長期受朝廷壓制，是被明令禁止的“邪教”：

凡師巫假降邪神，書符咒水，扶鸞禱聖，自號端公、太保、師婆，及妄稱彌勒佛，白蓮社、明尊教、白雲宗等會，一應左道亂正之術，或隱藏圖像，燒香集眾，夜聚曉散，佯修善事，煽惑人民，為首者絞，為從者各杖一百，流三千里。[④]

朝廷的打壓是出於政治因素的考量，而禪師的反對則觸及到了精神的層面。雲巖禪人曾請教燕居：佛教與白蓮等教都教人明心見性，那麼二者有何區別呢？燕居的回答是，他經過一番檢驗後發現它們對“明心見性”的理解只是停留在口頭上，並沒有真正理解其中的含義，因此也沒有徹悟本源，依舊陷在幻境之中，不是真正大徹大悟的法門：

巖云：“異端者，即今之號白蓮、無為、清淨等教否？”師云：“然。”巖云：“此等亦教人明心見性，與正教何以異？”師云：“聽其言當觀其行。我曾驗過他來，開口雖教人明心見性，其實是取相凡夫，終不能識自己家珍。畢竟要認箇境界相狀，膠柱鼓瑟，以致終身不捨，

① （清）海明說，印正等編：《破山禪師語錄》卷十，《嘉興藏》第二十六冊，第 41 頁下欄。
② （唐）道宣撰集，（清）讀體續釋：《毗尼作持續釋》卷十五，《卍新纂大日本續藏經》第四十一冊，第 515 頁中欄。
③ 馬西沙，韓秉方：《中國民間宗教史》，上海：上海人民出版社，1992 年，第 130 頁。
④ （明）劉惟謙纂：《大明律》卷十一，明洪武（1368—1398）刻本，第 134 頁上。

> 亦何嘗明底是心，見底是性，而背真逐妄，認個邪境幻相，喚作佛法，誹謗正法，惑亂世人，若是正人，自不為彼所惑。”[①]

在這裏，德申用以判斷正法與邪說的標準正是知與行是否一致。另外，在一次請益中，劉完璧（諱之玉）居士感慨儒門無人，燕居則說釋門也是如此境地。一個重要的表現就是只能口說而不能身體力行，最終導致了與道的乖離：

> 士（劉完璧）云：“弟子儒門中學習雖多，求其繼道統者，萬中無一。”師（燕居）云：“非特儒門，但徒說而不能行者多，然亦不知下手處，常用知識攙和其間，分疏不下，所以與道相遠。”[②]

最後，在與弟子張古山的通信中，張居士呈“七說”求教，德申逐條批閱。其中一條評語便是“前二說似見到語，但未審果證到否？”[③]可知燕居雖見張古山所言在理，但也不會輕易認可，而是謹慎地提出對行的要求。

儘管明清時期的禪宗在理論上鮮有創新，不如唐宋時期那般百花齊放，被視作禪宗歷史上的衰退期，但禪的內核并沒有喪失。從實踐的角度來說，參修證悟者最終證實的內容與歷代禪師的體悟是一致的，也與佛陀的開示一致，都是如實發現本已經存在的真實，因此前人之說沒有修改的必要，後人也沒有理論創新的必要。[④]

① （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第四十冊，第 88 頁下欄。
② （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 92 頁上欄。
③ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第四十冊，第 111 頁上欄。
④ 謝勁松：《禪宗心性論》，武漢：湖北人民出版社，2015 年，第 3 頁。

第四章《笥中錄》之諍

僧諍，指僧人之間因種種原因爆發的衝突，這在佛教歷史的各個階段都普遍存在。陳垣認為“紛爭在法門為不幸，而在考史者視之，則可見法門之盛。”[①]《笥中錄》之諍之所以不為人知，主要出於四個原因：一是被當事人出於息事寧人的目的刻意抹去，二是被當事人以扭曲的面貌記載下來，造成後人的誤解，三是《笥中錄》一書本身並沒有流傳下來，四是西南地區、明清之際的佛教情形較少為當世人所重視。相應地，雖然完整、全面的記錄已經不存在了，但我們仍可以通過現存的隻言片語結合世態人情盡可能地拼湊起當年的真相。

第一節 被抹去的事實

一、前人的探索

最早注意到僧諍背後的豐富內涵的，是被譽為“中國宗教史研究巨匠”的陳垣。他分僧諍為四類：“宗旨學說之爭”“門戶派系之爭”“意氣勢力之爭”與“墓地田租之爭”，並寫成《明季滇黔佛教考》與《清初僧諍記》二書，專論明末清初之大小僧諍，可謂“僧諍”這一研究領域的開拓者。

在研究方法上，陳垣前所未有地博采諸家語錄並“以語錄入史”[②]，借此構建出一系列明末清初的僧諍事件。僅《明季滇黔佛教考》一書，陳垣就利用了38 種禪僧語錄。他還注意到朝廷與名僧之間的聯繫，利用木陳道忞的宮廷見聞《北遊集》以及《憨璞語錄》《茚溪語錄》等禪僧語錄揭開了“多爾袞焚屍揚灰”“順治出家”等有關清初宮廷史事的一系列未解之謎。[③]可以說，陳垣對宗教文獻資料的運用成果斐然，但陳垣的具體操作存在三個問題，一是材料搜羅未全，所見語錄有限；二是混淆了評價與事實，誤以某一本語錄中的主觀評價為確然的史實；三是孤立、封閉地看待語錄，未能意識到語錄與語錄之間的聯繫。首先，陳垣沒有閱讀過《雲山燕居申禪師語錄》。他在 1945 年 7 月 4 日給朱啟鈐的往函中說到：“往考順治宮廷事，亦曾利用憨璞、茚溪等語錄，以補公私記載所不及，偲翁實先得我心也。《嘉興藏》尚有《燕居語錄》，為今本《嘉興藏目錄》所未載，今本《目錄》止于又續藏之四十三函，其末數種為黔南語錄，《佛教考》藏經篇曾論之。其第四十四函之第一種即為《雲山燕居申語錄》八卷，倘能物色得此，必於黔中掌故，更有裨益。”[④]在《明季滇黔佛教考》中他也多次寫道“惜《燕居語錄》余未見”。於是，僅依憑《荊南開聖院山暉禪師語錄》中行浣的言辭，陳垣以德申窮凶極惡、山暉備受排擠的形象寫出了“山暉與燕居之爭”。可這是經過山暉認知過濾後的山暉與燕居，並非真正的山暉與燕居。具體來看，陳垣將二人的爭端分為“初爭”“奪徒”“與舊徒書”“與忠徒順孫書”“答勸返梁山書”五個階段。[⑤]然而，五個階段中僅前兩個階

① 陳垣：《明季滇黔佛教考（外宗教史論著八種）上》，石家莊：河北教育出版社，2001 年，第 275 頁。
② 陳垣：《明季滇黔佛教考（外宗教史論著八種）上》，石家莊：河北教育出版社，2001 年，第 480 頁。
③ 王明澤：《利根慶與嘉興藏》，中國歷史文獻研究會、貴州歷史文獻研究會合編：《學者筆下的貴州文化：貴州文化國際學術研討會論文集》，貴陽：貴州人民出版社，1998 年，第 329—332 頁。
④ 陳智超編注：《陳垣來往書信集》，北京：生活•讀書•新知三聯書店，2010 年，第 114 頁。
⑤ 陳垣：《明季滇黔佛教考（外宗教史論著八種）上》，石家莊：河北教育出版社，2001 年，第 280—287

段與德申密切相關，“與舊徒書”“與忠徒順孫書”只能算是“奪徒”一事的延續，而“答勸返梁山書”中與山暉發生矛盾的不僅是燕居，而是作為群體的雙桂系門人。最後，禪僧語錄版本眾多，單行本所收內容可能比《嘉興藏》本略多，此外還有年譜、著述等，儘管陳垣的閱讀積累已相當可觀，但受條件所限，仍未遍閱諸籍，也未在文獻與文獻之間的聯繫上做太多關注。

此外，陳垣自陳“此書（指《明季滇黔佛教考》）作於抗日戰爭時，所言雖系明季滇黔佛教之盛，移民逃禪之眾及僧徒拓殖本領，其實所欲表彰者乃明末遺民之愛國精神、民族氣節，不徒佛教史跡而已。”①《清初僧諍記》亦有《後記》，交待撰文緣起：“一九四一年，日軍既佔據平津，漢奸們得意揚揚，有結隊渡海朝拜，歸以為榮，誇耀於鄉黨鄰里者。時余方閱諸家語錄，有感而為是編，非專為木陳諸僧發也。”②可知此書的寫作較大地受到當時特殊歷史環境的影響，具有明顯的情感傾向性與道德指向性，這在一定程度上影響了陳垣的判斷，有損學術的純粹性。

在陳垣之後，吳疆繼承了他的問題意識並進一步探索，廣泛搜羅大量稀見文獻，寫成《禪悟與僧諍：17 世紀中國禪宗的重構》一書。相比於陳書，吳書的探討更加深刻與全面，尤其是對密漢之爭、兩悟道之爭作出了多方位的解析，但整體的研究範圍卻縮小了，僅局限在浙江一帶；在研究方法上，吳疆的研究範式與思維習慣更貼近西方學術界，未能很好地繼承陳垣對語錄（原典）的重視，因此書中的部分結論显得不夠恰當。

前人的探索既大放異彩，又存未盡之處。本文在巨人的肩膀上揚長避短，嘗試採用新方法解決舊難題。

二、建立“文本場域”

正如巫鴻所言，“任何文本都不會自動代表歷史的真相”③，因此他在研究《韓熙載夜宴圖》時採取了界定“文本之圈”（關於畫作的文字資料構成“外部文本之圈”，畫作中的題跋構成“內部文本之圈”）的方法來闡釋畫的意義。筆者亦對事實與觀念的區分看待深以為然，而要正確區分二者、還原歷史真相，則需要對零散、支離的文獻進行重新排列與整合。基於此，本文提出以“文本場域”的視角重新審視現有文獻材料：一方面將僧諍作為關注的焦點，繼續挖掘前人疏漏之處，特別是長期受忽視的西南地區；一方面對陳垣的研究方法做出針對性的改進，圍繞某一主題盡可能多地搜集相關語錄，並將它們集合起來形成開放的場域，以場域的總體視角出發，衡量、揣度其中的每一條記載，最終形成客觀、有價值的結論。

在具體操作上，“文本場域”的錨點主要是人物、時間、地點與事件。人物是基礎。僧人名號眾多，有時以號稱之，有時以所住寺院稱之，有時以道場所在地稱之。此外，僧人重名現象也屢見不鮮。這些名目看似繁瑣，但通過梳理文獻就可以解決，最具迷惑性的是人稱代詞的含義。第一人稱與第二人稱直接關涉交談者，因此不難確定，但第三人稱究竟指誰，卻容易出現錯誤的判斷。如《山暉語錄》中《復昭覺丈和尚》一文涉及較多人稱，混淆者不在少數：

頁。

① 陳垣：《明季滇黔佛教考（外宗教史論著八種）上》，石家莊：河北教育出版社，2001 年，第 480 頁。
② 陳垣：《明季滇黔佛教考（外宗教史論著八種）下》，石家莊：河北教育出版社，2001 年，第 563 頁。
③ 巫鴻：《重屏：中國繪畫中的媒材與再現》，上海：上海人民出版社，2009 年，第 26 頁。

“伊常稱吹萬如銀漢無極……以扶他人”一段，“伊”作為第三人稱代詞“他”，意指燕居，然而熊少華似乎誤以為指象崖性珽[①]，從而誤讀了此段文字，認為山暉是在“指責象崖”。實際上作為同被燕居指名道姓批評的人，山暉與象崖的立場基本是一致的。王廷法《明季巴蜀第一禪僧：聚雲吹萬廣真研究》甚至將“伊”認作第二人稱代詞，認為指的是正在與山暉通信的丈雪，於是“伊名已見在數內矣”“伊常謂梁山不宜筆《佛道聲價》一書以病聚雲吹萬”“伊常稱吹萬如銀漢無極，真大慧後，不須源流做得行即是”等句，王廷法均理解為丈雪所為，得出“此信將丈雪通醉連帶吹萬廣真遙嗣大慧禪師事一并指責”[②]的錯誤結論。可見，確保人物對應無誤是研究的前提。時間與地點是綫索，通過時間的梳理才能連綴起事件的前因後果，住地又常被用作禪師的代稱，因此結合禪師的住地能夠大致判斷他活動的時間範圍。事件是歸宿，它是建立“文本場域”的主要目的。不同的人對同一件事的看法與記載總是不盡相同，通過互相補充，能夠盡可能多地觀測事件全貌。有時某些事件本身實在存在太多空白，以致無法得出言之有據的結論，這時就可以考察類似的事件，從類比中揣摩人物的情感態度及背後的真相。

通過上述方法，筆者發現陳垣所論“山暉與燕居之爭”並非僧諍事件的全貌，而是與燕居《笥中錄》之諍相互交叉。後者則因種種原因一度被掩埋在歷史的塵埃之中。

第二節 事件始末略考

《笥中錄》之諍主要集中在雙桂禪系內部，但真正涉及的範圍遠不止於此，而是包括了當時叢林中的主要流派。以雙桂禪系觀之，破山弟子眾多，而每個弟子從師傅那裡修習的側重點往往有所不同，即“學焉各得其性之所近，源遠而末益分。”因此，弟子之間相互牴牾的情況也不在少數。燕居原是講僧，而在當時的僧人眼中，習禪的地位是高於講學的，如有人批評憨山德清“但長義學”。因此燕居所擅長的義理，在專修禪宗的僧人看來往往不值一提。這些矛盾日積月累，最終以《笥中錄》之諍的形式爆發出來。

《笥中錄》之諍的開端約為順治八年（1651）冬，德申將自己的想法寫成《笥中錄》二卷並流布出去。此書一出，頓時激起了多方禪師（主要是黔地）的不滿。山暉在閱讀後，一方面對《笥中錄》中不認可的內容慷慨陳詞，一方面去信諸方，將自己的想法廣而告之，以擴大影響。順治九年（1652），約結夏日之後，通醉與德申不斷地往來書信，爭執不下。《笥中錄》之諍的終止並沒有一個明確的標志，但順治十一年（1654）海明對燕居的批評與燕居德申不得已認錯的態度或許可以作為此事件告一段落的句號。

一、開端:《笥中錄》的寫作與流布

崇禎十七年甲申（1644），燕居入黔，住清鎮茅坡九龍山雲天寺。順治八年辛卯（1651）冬，在黔弘法七年之久後，他把自己的所見所聞記載下來集中表

① 熊少華:《破山禪師評傳》，重慶：重慶出版社，2019 年，第 101 頁。
② 王廷法:《明季巴蜀第一禪僧：聚雲吹萬廣真研究》，福建師範大學博士學位論文，指導老師李小榮，2020 年，第 49 頁。

達，便形成了《笥中錄》二卷。由“笥中”一詞可知，約是將平日的隨筆集合成冊、加以編纂而成，在體例上並不十分嚴謹。[①]

關於《笥中錄》，最早的明確記載是《雲山燕居申禪師語錄》中張古山給德申的一封來信：

> 壬辰春，因遇師於黔，讀師《笥中錄》，立言皆簡易直當，出句皆圓覺玅通之旨。惟行解相應，故毒手恶舌，覺天付一生，成耳目口鼻。無禪無儒，盡卷舒於大圓鏡智，離孔孟之扃鑰，脫佛祖之習徑也。矧今禪道流濫，真偽混淆，師昔惓惓受傳之源流拂子不足為憑，師其擔當毅骨，鳴樹澄遯之時，作挽救歟，可剞劂以廣其傳。[②]

這一年正是順治九年（1652）。

但《荊南開聖院山暉禪師語錄》中的記載更早，《與湄水昆禪師》與《復昭覺丈和尚》中描述了德申派遣侍僧向各寺分發《笥中錄》的情況。《與湄水昆禪師》說：“客冬，茅坡使無臧僧送所刻雜錄二卷，分布平越。”[③]“茅坡”即燕居。因此書“皆非法門體裁”，山暉行浣以《雜錄》稱之，可見其形式並不是傳統的、規範的體例。《復昭覺丈和尚》說：“我平越結冬，伊走僧將雲天所集糞屑遍散平越。”[④]“伊”指德申。因不屑書中內容，行浣以“糞屑”稱之。另外，在《與羅總府》中山暉還以《燕居集》稱之。據張仁熙所撰之山暉《傳》，山暉曾被賊黨擒獲，他脫難來到平越時正是在“辛卯（1651）冬”。那麼最遲在順治八年（1651）冬，燕居已經完成了《笥中錄》的寫作並使它流布出去。

至於《笥中錄》的內容，根據山暉等人的書信推測，主要包括四點：一為陳說自己的佛法觀點，駁斥異端邪說；二為批判當時的嗣法師承等亂象，指出同門敏樹如相、雲腹道智、山暉行浣等人的師承皆存在問題；三為替聚雲吹萬辯護，承認他遙嗣大慧的法脈；四為批評破山海明的過失，主要為付法太濫。這四條內容幾乎條條與當時的主流觀點相背離，德申也因此置身於風暴的中心。

二、爭論：丈雪通醉、山暉行浣的激烈反對

《笥中錄》針砭時弊，對同門師兄弟及師父破山等人直接指名道姓陳其過失，這在雙桂禪系弟子中激起極大的反響，其中以丈雪、山暉的反應最為激烈。

（一）丈雪通醉

丈雪通醉（1610—1696），內江人。丈雪可以說是海明最器重的弟子，最終接過海明衣鉢的也是他。據道光《新都縣志》記載：“蜀禪教皆祖破山，故丈雪門徒甚盛。”[⑤]通醉為避兵亂，於順治三年丙戌（1646）來到夜郎，開法白牛山雪居寺，不久後開禹門龍興庵。雖擁護者不在少數，但丈雪的日子並不總是

① 丈雪有《阅藏略录序》：“信笔记之，不觉成帙，取名刻印。”由此類比推測，燕居之《笥中錄》成書經過大抵如此。
② （清）德申說，合喆等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第四十冊，第 110 頁下欄。
③ （清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》卷十二，《嘉興藏》第二十九冊，第 83 頁中欄。
④ （清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》卷十二，《嘉興藏》第二十九冊，第 88 頁中欄。
⑤ （清）張奉書修：道光《新都縣志》卷九，清道光二十四年（1844）木刻本，第 42 頁下。

太平的，顺治六年己丑（1649）“臘八日，（丈雪）為眾弘宣毘尼。何太鯤至，以言語謔刺。”[①]通醉無奈書偈道：“世界如許寬，安頓我不下。”[②]遂回山。次年，在眾檀越的敦請下，他重回禹門，并改“龍興庵”為“禹門寺”。追隨丈雪的人很多，禹門寺“常有五百人同居。”[③]

丈雪與燕居的爭端主要集中在順治九年壬辰（1652），據《昭覺丈雪醉禪師紀年錄》記載，這一年結制（即夏結制）[④]之後，丈雪曾“復燕居和尚書，答開少錢都憲問道書，謝司農、范仲暗作語錄序。”[⑤]康熙三十二年本的記敘更為詳細：“復茅坡燕居和尚書云：‘兄以本師破山比虎丘，吹萬比大慧，紐捏杜撰，可發一笑。其吹萬乃外道種草，焉得以宗門大老妄為攀扯？’云云。答開少錢直指問道書，謝司農、范仲暗作語錄序。”[⑥]可知二人曾就吹萬自稱遙嗣大慧宗杲一事意見相左。此事肇始於崇禎十三年庚辰（1640）：

> 松谷禪人乃忠南聚雲吹萬徒也，持聚雲小參紙一幅，中有數言，謂：“從上古人，單教明心見性便是的當。”次叱五家宗旨污卻古人面目，為自屎不覺臭。又叱今時授受有據、明眼行道者妄行棒喝等事。病僧披覽過，不覺痛淚如雨，孰料老胡絕望之日近矣？[⑦]

聚雲的弟子松谷禪人持一幅記載了聚雲小參的紙張拜見海明，從中可以看出，吹萬認為“明心見性”是最首要的，他對五家宗旨也有一套獨特的看法，最後還指出當時的佛門主流對棒喝的使用超過了應有的程度。破山閱後“不覺痛淚如雨”，他認為聚雲屬於外道邪說之流，“此害不細，不得不饒舌以救將來”，遂作《佛道聲價》駁斥。除此之外，聚雲自稱大慧之後的做法在海明看來也純屬杜撰。破山門人同他的態度高度一致，均以聚雲為外道，口誅筆伐，如在《與雲峰聖和尚書》中，丈雪再次表示出對吹萬的否定，認為是他開了“遙嗣”的壞頭，引來一堆效仿者：

> 古道瀾倒之秋，邪法熾盛之際，加以燹火膈絕，憂遠欺淩。……鎮海寺別庵亦學吹萬，遠接大慧鐵壁三山，均拈大慧香，孫翁祖禰共一父爾。你今將悟真華提上作發光華，顛倒錯亂，不過一時熱鬧，何故用心如是夫？咦！佛海穢滓未有如今日之甚，快趁色力強健，依古人行徑，不負古人立綱宗也。演祖曰：諸莊荒旱吾總不憂，今所憂者憂其禪家之無眼。[⑧]

在雙桂禪系的一派討伐之聲中，燕居獨自站出來維護聚雲，他接受了聚雲的說法，以破山為虎丘後，以吹萬為大慧後，二雄並立。這自然引起了破山其

---

① （清）徹綱等編：《昭覺丈雪醉禪師紀年錄》，《徑山藏》第一百六十七冊，第 13 頁下—第 14 頁上。
② （清）徹綱等編：《昭覺丈雪醉禪師紀年錄》，《徑山藏》第一百六十七冊，第 14 頁上。
③ （清）徹綱等編：《昭覺丈雪醉禪師紀年錄》，《徑山藏》第一百六十七冊，第 14 頁下。
④ 《昭覺丈雪醉禪師紀年錄》基本按時間次序記載，由於回信的內容在“結制”之後，所以在時間上也應該發生在那之後。而結制又分夏結制與冬結制（冬安居雖行於禪林，但多在北方，南方基本未見），考慮到《笥中錄》面世於冬春，這裏指夏結制更合理。
⑤ （清）徹綱等編：《昭覺丈雪醉禪師紀年錄》，《徑山藏》第一百六十七冊，第 15 頁上。錢邦芑字少開，此處“開少”應為倒文。
⑥ 王路平、龚晓康主編：《丈雪禪師語錄詩文》，貴陽：貴州大學出版社，2018 年，第 305 頁。
⑦ （清）海明說，印正等編：《破山禪師語錄》卷二十，《嘉興藏》第二十六冊，第 90 頁中欄。
⑧ 王路平、龚晓康主編：《丈雪禪師語錄詩文》，貴陽：貴州大學出版社，2018 年，第 222 頁。

他弟子的不滿，雙方必然爆發衝突，而作為海明座下首席大弟子的丈雪，與燕居的筆墨糾纏可想而知地難休難止。雖然在《昭覺丈雪醉禪師紀年錄》中關於二人之爭的記載僅此一條，但他們的書信往來顯然不在少數，《丈雪語錄》中收錄了一封給德申的回信《復茆坡燕居兄》："古宿云：'凡接東山師兄書，未嘗言世諦事。'今接茆坡師兄書，未嘗言佛法事，似出古人一頭地也。"①說明燕居給丈雪的信說的都是"世諦事"。所謂"世諦事"，指的便是禪師間的紛爭，特別是關於嗣法源流方面的問題，而丈雪的態度顯然是不耐煩。

德申與丈雪的分歧愈演愈烈，最終發展到不可收拾的地步。丈雪的弟子月幢徹了在《示湛水禪人》中寫道：

> 禹門茆坡，兩戰不勝，便心憒憒，束包萬裡，向劍刃上、烽煙中橫鑽直闖，不顧性命而來安龍，欲與佛祖為冤，氣壓諸方而去。不知放下蒲團，勝負之心，一時冰消瓦解。如靠銀山鐵壁。到此信知安龍無法與人商量，無禪與人計較。既無法又無禪，乃執筆云："者箇聻？"他時異日，切忌作佛法見，作禪道見，若作此見，一棒打折驢腰，莫言不道。②

"禹門"即丈雪，"茆坡"即燕居，皆是以寺院所在地稱之。可知二人為了分出勝負，曾不顧遭遇兵亂的危險去往安龍（原名安隆）。個中緣由沒有具體說明，但或許與永歷帝有關。

明末，大西軍本聯合農民軍共同抗清，但後期孫可望擁兵自重，有廢南明皇帝而自己稱帝之心："可望假天子號令行中外，調兵催餉，皆不上聞，生殺予奪，任意恣肆。"③孫可望大權獨攬，而永歷帝僅僅是政治傀儡，全無實權。到了永歷六年（1652），孫可望將朱由榔虜至安隆軟禁，并改"安隆"為"安龍"："可望遂遣總兵高天貴、耿三品、黑邦俊帶兵帶迎駕幸黔，改安隆所為安龍所，請上居之。時壬午二月也。"④永歷八年（1654），孫可望將擁護永歷帝并意圖推翻他的十八人加害，後世尊之為"十八先生"。李定國等人也奮力討伐孫可望，直到永歷十年（1656），他將朱由榔迎至雲南昆明，并改昆明為"滇都"："二日，定國兵果至，定國遂護駕至雲南，時丙申三月也。"⑤

永歷帝受困安龍期間，徹了住錫玉泉寺，與他交往甚密。咸豐《興義府志》"月幢"一條記載："明月幢禪師，居今府城外之玉泉寺。永明王居安龍，常召與談禪理。有深致，賜袈裟一襲，印以廣運之寶；又賜鶴頂珠一串，今皆存寺。"⑥由此推測，在永歷六年（1652）到永歷八年（1654）之間，丈雪和燕居曾去往安龍比試，或意在請永歷帝評判高下，最終"氣壓諸方而去"。但詳情究竟為何，如今已不可得知了。

① （清）通醉說，徹綱等編：《昭覺丈雪醉禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第二十七冊，第 338 頁中欄。
② （清）了說，達最等編：《月幢了禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第二十九冊，第 449 頁下欄。
③ （清）屈大均：《安龍逸史》卷下，民國十一（1922）至三十二年（1943）貴陽文通書局排印本及刻黔南叢書別集本，第 2 頁下。
④ （清）計六奇輯：《明季南略》卷十四，清都城琉璃廠半松居士活字印本，第 26 頁下。
⑤ （民國）劉顯世修 楊恩元纂：民國《貴州通志》前事志十七：民國三十七年（1948）鉛印本，第 31 頁下。
⑥ （清）鄒漢勛修：咸豐《興義府志》卷六十九，清咸豐四年（1854）刻本，第 1 頁下。



圖 4.1 明末清初黔地軍閥混戰的局面[①]

到了順治十一年甲午（1654），丈雪赴雙桂禪院省覲破山，破山命丈雪去往天童寺代掃密雲圓悟之塔："解制。辭眾，詣雙桂省覲破山和尚。山命師（指丈雪）上天童代掃密老人塔。"[②]此時破山一方面乘機勸慰丈雪："前者丈雪來，老僧亦對他說：'即上古言語錄者，有益將來眼目，非是滑口頭，資談柄，互相是非，然語亦不在多，可刪削一兩冊足矣。'"[③]一方面去信德申，批評其行為過火。丈雪東去還有另一個目的，那就是替破山刊刻語錄。破山便借此發揮，特地指出作為僧人不要"滑口頭，資談柄，互相是非"。有了海明的親自出面，燕居與丈雪曠日持久的爭端至此告一段落。

（二）山暉行浣

山暉行浣（1621—1687），"西蜀新寧侯氏子。禮石蒲揆薙落，往來梁山臥龍之門，後受報恩賢記莂。"[④]山暉早年師從海明的法嗣字水圓拙（1605—1645），字水為之取名"完璧"，亦有破山為之取字"磚鏡"，故又稱"磚鏡璧""磚鏡浣"；後師從浮石通賢，改名"行浣"；得法後因住所在"長松"，又

① 2024 年 3 月，筆者拍攝於貴陽甲秀樓內。
② （清）徹綱等編:《昭覺丈雪醉禪師紀年錄》,《徑山藏》第一百六十七冊，第 16 頁上欄。
③ （清）德申說，合哲等編:《雲山燕居申禪師語錄》卷八,《嘉興藏》第四十冊，第 112 頁下欄。
④ （清）超永:《五燈全書》卷七十七,《卍新纂大日本續藏經》第八十二冊，第 301 頁上欄。

稱“長松璧”。山暉在黔先後開法平越府龍門護國禪院、平越府興慶萬壽禪院、甕安縣川雲聖恩禪院、黃平州高藍長松禪院、高郵福海禪院等地，《鄂州龍光達夫禪師雞肋集》中有《開聖老人傳論》。

在《复昭覺丈和尚》中，山暉詳細描述了他收到《笥中錄》的經過以及讀後感：

> 審梁山老人付人衣缽，實為祖宗慧命耳。人不自重，內蘊蛇心，怒目攘臂，與人從事，識者不無竊笑。我平越結冬，伊（燕居）走僧將雲天所集糞屑遍散平越，取閱之，始知脫空之極，因而知以梁山示偈為付偈，諸方非浪傳也。至敘行腳，未見徹法源底與師資叩激承接等事，但節節自譽，節節非人。烏乎！無惑乎佛道之湮也。伊立身行事，自以為真，殊不知祇誑愚昧未見者當作實事，如走雷霆、驅閃電、埽狐蹤、抹兔跡，慰先德之門戶，興末運之鉗錘，伊未必夢見。[①]

行浣接到燕居的贈書後便開始閱讀，他認為其中的佛法部分“脫空之極”，人事部分更是“節節自譽，節節非人”，氣憤的山暉甚至懷疑德申的付偈並非真貨，而是改破山的示偈為付偈，濫竽充數。

實際上，山暉與燕居間的矛盾持久且複雜。在《笥中錄》事件之前，二人就因佛法見解不同而互不認可；之後，燕居在《笥中錄》中公開聲援聚雲并指出破山及其門人之過，山暉聽聞後悲憤交加，痛恨不已，此為聚雲系與破山系之爭，同時為了反駁燕居提出的信衣被收回一事，山暉企圖自證，但以失敗告終；二人雖是同門且住地鄰近，但來往甚少，這招致了旁人的閒話，引發禮拜爭端，屢屢受挫的山暉自感“大為人棄”，最終離開梁山。需要說明的是，由於缺乏年月的記載，以上只是一個粗泛的時間脈絡，事件間的分界並不十分明晰。

1.前期：佛法之歧

山暉與燕居的首次正式接觸應是在順治五年戊子（1648）：“至戊子十月，為兵所逼，南避忠路。某人者，時住靜於此，因過訪之，叩及堂奧，尚未知者。今欲師人，何不知量也？”[②]“某人者”，指燕居。山暉為避兵難躲到忠路（今湖北省恩施市忠路縣），恰好燕居在此住靜，便去拜訪，可結果卻不盡人意。山暉認為燕居對佛法的見解水準低下，這樣的人完全無法承擔收徒的重任。

此外，由於二人住地鄰近，通過僧人的走動也存在大量的間接聯繫。山暉有《示繼鐙禪人》：

> 先德法門雖是山僧支掌，亦在抱道衲子共相維持，則法門始不陵普，而少林凋而復春、曹谿涸而還益，重臻光輝，舍吾人不可得也。山僧從楚、蜀歷黔州，未見一人可其意者十七年。始有繼鐙者，曾見燕居，雖未入渠之室，然亦有向上志，乃筆此語以勉之。倘能冷灰裏豆暴，識破此中消息，方不枉吾女（汝）相遇一番奇緣。[③]

這段話先是說得人之難，後說繼鐙禪人曾拜見過燕居，但沒有被收為弟子，不

① （清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》卷十二，《嘉興藏》第二十九冊，第 88 頁中欄。
② （清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》卷十一，《嘉興藏》第二十九冊，第 81 頁上欄。
③ （清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第二十九冊，第 63 頁下欄。

過山暉卻認為他志向不低，作文勉勵他。

有的僧人拜訪過燕居後又去拜訪了山暉："因僧從燕居來，師（指山暉）云：'畫貓安能逼鼠？'僧云：'既是貓，為甚不逼鼠？'師云：'總是畫底。'"[①]由"因"字可知，山暉的"畫貓安能逼鼠"等句除說法外另有意味。在《山暉語錄》中，還有這樣幾條記載值得關注：燕居被僧人問住，無言以對。僧人沒有得到答案，轉而來問山暉，山暉對答如流：

> 有僧從燕居來，舉清源僧問燕居："盡大地是箇清源時如何？"居無語。乃問師（指山暉），師豎起拂子，僧擬議，師云："雷公浩大，雨點全無。"[②]

> 又僧問燕居："如何是'杖掛豬頭遊酒肆，衣包狗骨宿娼房？'"居亦無語。僧來問師（指山暉），師云："赤足行鋒刃，背手看明月。"僧禮拜。[③]

或者對比同一問題二人的不同作答：

> 又東華道士問燕居："曹山酒喫得幾杯麼？"居云："將得酒來麼？"士云："南泉華戴得幾朵麼？"居云："喚甚麼作酒？"士顧眾云："佛在那裏？"拂袖而去。遜嶽乃持此問師（指山暉），師皆云："恰好。"[④]

遜嶽禪人，為燕居之徒，但與山暉交往較多。《山暉語錄》中有《復遜嶽禪人》："腳跟叫痛誰為痛，不痛痛中渠是誰。自向痛中餐大藥，何須城裏喚盧醫。"[⑤]《贈遜嶽》："道出常情早見知，當風哮吼是師兒。千山象兔屏蹤跡，萬里晴空應自怡。"[⑥]遜嶽同野竹慧也常以兄弟相稱。在這段對話中，東華道士接連發問，最終卻環顧眾人，問"佛在那裏"，揚長而去，可見他對燕居的回答並不滿意。而當遜嶽以同樣的問題請教行浣時，山暉卻從容地以"恰好"二字作答。兩相對比，說明在山暉眼中，燕居同他的差距如同霄壤。

此外，山暉在《示本源明教授》中寫到：

> 嵩少不立文字，是入道要門，亦可謂至簡切者。今人不察，尚浮華虛習、琢句雕章，謂如此可張大教法，其好事者又以《道德》、《南華》、百氏雜談入為玅語，取《法華》"治世語言皆順正法"實之，以正己之不誤。烏乎！是何欺人之甚邪？若此教化，不如緘默為愈也。然先宗之道，雖全體即真、全體即俗，離是離非、是即非即，其開發處未有不從簡易切要導引也。魯祖見僧來便面壁，南泉曰："我尋常向僧道：向佛未出世時會取，尚不得一箇半箇。他恁麼地，驢年去。"由是觀之，烏用浮華虛習、琢句雕章與《道德》、《南華》、百氏雜談等為得意者哉？

① （清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第二十九冊，第 55 頁上欄。
② （清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第二十九冊，第 57 頁上欄。
③ （清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第二十九冊，第 57 頁上欄。
④ （清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第二十九冊，第 57 頁上欄。
⑤ （清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》卷十，《嘉興藏》第二十九冊，第 72 頁中欄。
⑥ （清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》卷十，《嘉興藏》第二十九冊，第 72 頁下欄。

吾恐浮習之徒自以為是，而賢人以為非也；自以為得，而賢人以為失也。昔人有言曰："學莫貴乎見道，道莫大於求仁，仁莫先於格物。"嗟嗟！吾有味乎此論也。[①]

雖然這裏的"好事者"未必就是影射燕居，但取經書入論正是德申的說法風格，山暉的態度由此可見一斑。更直接的批評是："可惜其人（指燕居）歷年參學，將謂是好禪和子，原來未曾徹見源頭，故說話直逞鬼聰明，于宗要焉有？"[②]"未曾徹見源頭"與"直逞鬼聰明"都是意指燕居說法時運用了太多的經文，即便說得天花亂墜，但仍陷在語言的窠臼裏，沒有體悟語言背後的真理，即"徹見源頭"、得見"宗要"。

綜上所述，山暉對燕居的態度已經直白得溢於言表，但燕居對山暉的態度卻難以得知。因為《燕居語錄》中沒有流露出任何痕跡，而《山暉語錄》中也僅存一處記載："有人毀之曰：'此必教人學上堂語，問酓如流，然後為禪者。'然不知己之不能而妒人之能，實一狐媚流輩人也。"[③]"有人"，即燕居。在當時流傳着一種奇怪的風氣，那就是沒有見識的假禪師為了掩飾自己的無能，只得照貓畫虎，帶領弟子唱和古人的評唱、對本朗誦。他們甚至會提前撰寫好師徒問答的內容，等次日上堂時僞裝成臨時起意的模樣，以誆騙看客。正如湛然所言：

今之宗師依本談禪，惟講評唱，大似戲場優人，雖本欲加半字不得。學者不審皂白，聽了一遍，己謂通宗。宗果如是易者，古人三二十年參學，竟為何事？豈今人之根利於古人耶？由是而推，今之談宗者，寔魔所持耳。[④]

這种表演與其說是修禪，不如說是為了滿足人們對禪宗的想像。學人聽了一遍以後，就敢自稱"宗通"，可謂殆害無窮。錢謙益也批評說："今也隨方比擬，逢人演說，上堂示眾譬優人之登場，禮拜印可類侲童之劇戲。"[⑤]

在燕居心中山暉就是這樣的冒牌貨，把上堂弄成了做秀，宛如優伶表演。山暉對此斷然否認，認為是燕居嫉妒自己的才能，所以造謠中傷他。可見二人對佛法的理解天差地別，以至心生嫌隙。

2.中期：聚雲系—破山系之爭與信衣事件

（1）聚雲系—破山系之爭

如上一部分所述，燕居在討伐聚雲的洪流中公開唱了反調，這被一些人視為對破山的不忠。行浣的反應尤其激烈，他的反對主要基於四點：

第一，山暉認為吹萬水準低下，非有真禪，而是憑藉"記持文字，口舌利辨，便向三家村裏作為人師"。[⑥]第二，在傳燈上只認可面稟親承，看重信物，不承認古今遙續。在行浣看來吹萬系人出具的大慧法脈是畏於《佛道聲價》而捏造的，聚雲遙嗣大慧的舉動更是會混淆法脈的正統性，殆害無窮：

---

① （清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第二十九冊，第 59 頁中欄。
② （清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》卷十二，《嘉興藏》第二十九冊，第 83 頁上欄。
③ （清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》卷十二，《嘉興藏》第二十九冊，第 82 頁下欄。
④ （明）圓澄：《概古錄》，《卍新纂大日本續藏經》第六十五冊，第 368 頁下欄。
⑤ （清）錢謙益：《初學集》卷四十二，民國八年（1919）上海商務印書館四部叢刊影明崇禎十六年（1643）瞿式耜刻本，第 10 頁下。
⑥ （清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》卷十二，《嘉興藏》第二十九冊，第 88 頁下欄。

及庚辰，又見一集，以朝陽為師，溯源而上，十代至大慧，自嬾菴需、木菴永下，偽作六代，此見《佛道聲價》畏而為之也。然吹萬雖遙嗣大慧，不過目前，而道統一亂，相習成風，終難撲息，梁山不得不一垂援也，請觀夫二祖可知矣。①

而燕居認可聚雲與大慧古今相印，是大慧之後，但山暉認為出示不出語錄、塔廟等實在的證據，缺乏可信度：

伊（燕居）常稱吹萬如銀漢無極，真大慧後，不須源流做得行即是。雖永公下六代，無語錄可考，無塔廟可據，尚縣絲不斬，不知何據，為此分辨。②

行浣又說：

縱使吹萬見道真，守道實，只可作自了。如欲出世，須待印證可也。不見之古人乎？間有見道穩實，師資不確，亦不收入《傳鐙》，但曰未詳法嗣耳。如此豈用學解文字，即無師而為紹繼種草邪？種種狂肆，難盡枚舉，姑俟後人褒斥也。③

退一步說，即便吹萬果真為無師自通之材，按照陳規也只可自行生處，不可出世。若要出世，則必須受印證。再退一步說，若此人深有見地，即便師資不明確，也可入燈錄，但不入傳燈正脈之中，而是入“未詳法嗣”之列。臨濟傳人山暉認為廣真本無真才實學，卻一而再再而三地違反規則，何其狂亂放肆。

第三，山暉相當在意燕居師從吹萬時也參與了焚香遙嗣的儀式：“我（山暉）自戊寅春見《吹萬集》，約十八人打鼓上堂燒香，願續大慧，伊名（燕居）已見在數內矣。”④基於此段經歷，山暉質疑德申的立場，他甚至認為燕居是自吹萬處安插進梁山內部的別有用心之徒，不配自稱梁山法嗣：

觀伊當日在吹萬時，數有爭論，今日是假梁山為師，實欲扶吹萬，真業種也。我常言之，如欲扶吹萬，以吹萬為師可也。區區以梁山為師，而又侮其師以扶他人，意在源源有據，可以扶之。不如此，縱言之，扶之不行也。然則何不責吹萬稟受一師承，流行祖道，何得謂吹萬不消授手，自然精確？此倒置可笑。⑤

燕公常稱梁山法嗣，嗣猶子之盡職於親，親之失則幾諫耳。未有昭然災於木石，使天下人盡聞，其責可不加乎？為人嗣而常詆毀於師，又常假飾其狀，人亦有言：不可於無過中供人有過。燕公如此喪心，敢云梁山嗣乎？亦羊質虎皮、雞心鳳狀之人也。故凡相遇，不可與之交，則法門得以清淨無爭、耑無辯論，令今而後不致破壞法道、損我規繩，而

① （清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》卷十二，《嘉興藏》第二十九冊，第 88 頁下欄。
② （清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》卷十二，《嘉興藏》第二十九冊，第 88 頁下欄。
③ （清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》卷十二，《嘉興藏》第二十九冊，第 89 頁上欄。
④ （清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》卷十二，《嘉興藏》第二十九冊，第 88 頁下欄。
⑤ （清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》卷十二，《嘉興藏》第二十九冊，第 88 頁下欄。

庶幾乎吾道也。[①]

第四，山暉極其重視儒家的倫理綱常，將之奉為做人處世的重要原則。他評價燕居的舉動時說：

> 某人者俱無一字真實，又常輕侮梁山，是無師也，無師是不孝也；常欲徒人之徒，是理不當也，理不當是無義也；一面之遇，而云六七年以惑人，是不信也。[②]

以“孝”“義”“信”這樣典型的儒家價值觀為標準，指責德申不忠不孝、背信棄義。但行浣受儒家規訓的束縛過深，有時可能存在誇大事實、上綱上綫的嫌疑。

前兩點是梁山中排聚一派的普遍共識，而後兩點則體現出山暉的個人特質。相比於丈雪的就事論事，山暉似乎更傾向於將人和事混為一談，因此他對燕居的厭惡比其他人要深切得多。

（2）信衣事件

二人最切身的爭端在於信衣事件。字水圓寂時（1645 年）將自己的信衣交給了山暉，以示正傳，但順治三年丙戌（1646）即被海明收回。德申認為破山既然收回信衣，則意味著行浣並不為他所承認，故稱“信衣已為明和尚收去矣，何及門邪”（此說很可能被寫入《笥中錄》中），《傳》中稱此舉是“同門嫉之”。山暉得知後立刻回破山處，打算取回信衣。破山卻以為山暉死於戰亂，已經將信衣付與他人。此舉令山暉大感傷心，於是南下蘇州，投入密雲圓悟的法嗣浮石通賢門下，更名“山暉行浣”，並于順治十年（1653）重返黔地開法。但經此一遭後，行浣與雙桂禪系諸人的關係似乎變得微妙起來。

信衣事件中最耐人尋味的其實是海明的態度。他究竟是真的打算收回信衣，還是僅僅如他所言，聽信了山暉死於兵亂的錯誤傳聞？收走山暉法衣的並不是燕居，燕居所做的是點明了此事，並且依據他的理解闡說破山之舉的言外之意——只是燕居的闡釋對山暉極其不利。但類似的事件無獨有偶，《破山語錄》中的《示牛目玄孫》很能說明破山面對再傳甚至再再傳弟子的態度：

> 辛丑蒲月，接牛目《語錄稿》，目之，見拈香不次老僧敘。從壬申歸蜀，癸酉住萬峰，乙亥還白兔之萬年寺。受請開縣棲靈、新寧（今開江）牛山、渠縣祥符諸處，尚有《語錄》行世久矣。新寧尼足澜公，同老僧曆有年矣。因秀華徐公與老僧建大寧禪刹，命尼足充監院之職。未幾告成，迎老僧開法，一期未終，值世變，峰煙四起，仍歸梁山。經過尼足本刹，恐更變不常，授之以法，付偈云：“久聞高洞十和尚，試問渠儂第幾人？雖未同生共鼻孔，本來面目甚分明。”老僧不幾還祖院易庵為寺，請卜基，幸來卜前松林內，建刹名佛恩寺，乃癸未時也。淵公辭歸，贈謝金十兩，授祖衣一領。歸欲開法，世變遯之角砦，示微恙，將衣法囑聽雪徒，竟竄別省又有年矣。老僧經大難七次。幸梁山姚公屢書接歸，開法金城寺，亦建禪刹于祝氏之基，名福國寺，雙桂堂也。一日，忽聽雪法孫省覲，持衣所說上事，老僧即書偈為據云：“老僧遺物

① （清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》卷十一，《嘉興藏》第二十九冊，第 81 頁中欄。
② （清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》卷十一，《嘉興藏》第二十九冊，第 81 頁上欄。

> 尚存之，始信龍天作護持。今日重逢為證據，牛山法道任施為。”嗣後歸牛山，得徒牛目，乃熊氏之子，受楊侯府請，住趙州堂開法，以所傳之衣，送為代勞。故拈香從天童至聽雪，越前曹溪三十八世玄孫也。恐異說不一，老僧敘此為高抬貴手耳。[①]

破山的法嗣尼足如瀾圓寂後將法衣交給了弟子聽雪樂，動亂暫歇後，聽雪樂特地持法衣與破山相認，破山為了證明他的法脈正統性，“書偈為據”。之後聽雪樂的法嗣牛目得聽雪所傳法衣，這件事也被破山一并寫下。可見當再傳弟子的身份不被認可時，破山是樂得為他出具證明的。但當山暉拜見破山時，不僅沒有得到他手書的證明，反而被收回了信衣。

這兩種截然不同的反應似乎表明了這樣一個事實：海明的確不願承認山暉。那麼破山對字水的評價如何呢？是否因為破山不認可圓拙這個弟子，所以也跟著不承認山暉在《破山語錄》中可以找到問題的答案。

字水圓拙（1605—1645），別號鐵龍，川北人。據破山所說，字水早年在各個講肆中遊走，學得滿嘴油滑，逢人賣弄。在破山回到蜀地萬峰後，他心嚮往之，來參破山。但志氣並不高，只是聚集了一夥“禿居士”打打鬧鬧而已，一年之後才有所好轉，并漸入佳境。破山憐憫他多方奔走，沒有著落，這才為他付偈：

> 渠往南游，歷諸講肆，而滑口頭，露布有年。忽一日，聞吾僥豎剎竿江南福城，而又歸蜀萬峰，則兩慕之心始適，於是躍然頂笠而來，泛識門牆。無非聚一夥禿居士，相習打鬧，其志疑信半著。又經一載，自去黑山鬼窟，搬弄幾番，稍通口氣。聆予還中慶，而特特破家散宅來入這個保社，著予腳手，大放憨睡。饑餐渴飲，盡是本地風光。咳唾掉臂，全彰殺活機柄。回視十年前，殘羹餿飯，糞袋糟囊，悔何可及。予以憫念未息，走北奔南，多缽囊子，無著落處，拙公亦可代擔。第慮力猶未充，且付法語佳志。異日撞頭磕額，兩手分付，一任東賣西弄，出吾儕醜也。[②]

圓拙初不為破山認可，但經歷了一番歷練後，得到了破山的付偈，可知問題不是出在這裏。那麼字水對山暉是什麼態度呢？如果字水並沒有認可山暉，那麼破山的舉動就符合情理了。有趣的是，《夔州臥龍字水禪師語錄》中並沒有記載字水對山暉（那時還叫完璧）的付偈，只有一則《示璧侍者等三十餘人》：

> 令行四國已多年，未得英靈可息肩，報女吾將離四大，春風吹殺五湖船。澡浴剃頭都不許，粗麻細苧不須陳，堂堂薦取臨行句，即是分身奉剎塵。生滅無將來論我，此言終是著關鎖，欲知正見復何如？明月峰頭看猛火。楚水巴山十四秋，說黃道黑豈無由？衹緣道大人難識，且暫高眠白月樓。[③]

“璧侍者”，指的就是山暉。此外《字水語錄》中還有三處提到山暉的，均以

① （清）海明說，印正等編：《破山禪師語錄》卷十一，雙桂堂乾隆庚辰年（1760）木刻本。
② （清）海明說，印正等編：《破山禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第二十六冊，第 34 頁上欄。
③ （明）圓炪說，觀誰等錄：《夔州臥龍字水禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第二十九冊，第 18 頁上欄。

“侍者”稱呼：

> 上堂。壁侍者問：“古人陞座不吐一辭，此理還的當不？”師云：“毛吞巨海意，乖卻本來真。”進云：“打得血流出，如何瞋火然？”師云：“莫以荊山玉，比作衣下珍。”者禮拜，師打三棒，乃云：“古人陞座不說，今人陞座要說。不說而說、說而不說，牆壁瓦礫放槁光，玅恵空生何處著？莫莫！開眼也著，合眼也著。”喝一喝。①

> 師問壁侍者云：“女（汝）會佛法麼？”者云：“去年會，如今不會。”師云：“如今為甚不會？”者云：“早無管待，用會作麼？”師云：“放女（汝）一頓。”者禮拜。②

> 師與壁侍者山行次，師問：“如何是正法眼臧？破砂盆。你作麼生會？”者云：“某甲不是弄淖人。”師云：“不弄淖怎見洪波？”者云：“洪波在甚麼處？”師以杖畫兩畫，者揭涉曰：“莫淹殺某甲好。”師頷之。③

根據《開聖老人傳論》記載，圓拙圓寂以後，山暉“藏靈櫬於胡氏精藍，奉齒骨而朝夕敬禮，編錄法言”，可見他也參與了《字水語錄》的編纂。但《夔州臥龍字水禪師語錄》中題的卻是“住夔州廣福門人觀誰錄”“住澧州洛浦門人寂亮錄”“住開縣棲靈寺門人完矩錄”，即大儀觀誰禪師、慧月寂亮禪師與頑石完矩禪師，在《字水語錄》中都錄有對他們的付偈。如此說來，圓拙對山暉的態度似乎有些模糊，加上字水倉促早亡，破山對山暉獲得信衣的資質存在疑問似乎也並不奇怪。

其次，梁山諸人對山暉的排斥也是個疑點。山暉因信衣事件轉投浮石，但破山門下轉投他人的並不只有山暉。雲峨行喜初依破山，後入破山法弟林野奇門下，破山亦無異議。他甚至還為雲峨的語錄題辭：

> 雲峨喜公，蜀人也。始從老僧棒頭喝下深中此毒，自覺與眾不群，買艸鞋行腳至吳越參諸方，眼高一世，道逗群機，毒氣一時陡發。幸吾弟林野劈頭一劑消道解毒湯，渴可解、毒可散，自毒既瘥，便能毒人。但著毒者，直教命根頓斷，不復更轉別症，返陰復陽，雜毒入心也。欲老僧隻字片言以冠其首，愧鈍根不文，只得向佛頭著糞，一任罵我、一任笑我。④

此事也並未影響雲峨與雙桂禪系弟子的情誼，他與丈雪醉、聖可玉、靈隱文、燕居申等人均保持了友好交往的關係，在雲峨南下時，燕居還有詩贈別他：“闍黎決志下南方，此日南方多不良。但見怡顏甜似蜜，誰知含意毒如礵。殺人不用三分鐵，活命唯將一片薑。贏得幾回堪柱礎，歸來一帶任揄揚。”⑤而雲

① （明）圓知說，觀誰等錄：《夔州臥龍字水禪師語錄》卷一，《嘉興藏》第二十九冊，第 6 頁中欄。
② （明）圓知說，觀誰等錄：《夔州臥龍字水禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第二十九冊，第 11 頁上欄。
③ （明）圓知說，觀誰等錄：《夔州臥龍字水禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第二十九冊，第 11 頁上欄。
④ （清）海明說，印正等編：《破山禪師語錄》卷二十，《嘉興藏》第二十六冊，第 88 頁中欄。
⑤ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷五，《嘉興藏》第四十冊，第 100 頁上欄。

峨住風穴寺，也得力於丈雪的推薦。[①]可見轉投他人應該不是為當時的禪人所不容的舉動。山暉的遭遇，在缺乏文獻資料及文物證據的前提下，很難探清究竟了。

3.後期：禮拜紛爭

約在山暉住平越、燕居住清鎮時二人摩擦最甚，這也正是《笥中錄》問世的時段。鄉里閒人又以觀熱鬧為樂，“悅謗者無所不至”[②]，由此引發了禮拜紛爭。楊將軍、馬寶、李相如、黃元申、吳季子等居士紛紛書信雙方，從中周旋勸解，但作用微毫。二人間的矛盾愈演愈烈，使山暉發出“梁山不仁，誤聽左右”的感慨，他的弟子大雲長、石琴聞轉投燕居德申門下，另有一法孫投入敏樹如相門下，這都大傷其心。最終，在康熙三年（1664）行浣決定離開黔地，此後雖有語嵩、天隱等人勸返梁山，但山暉并未答應。

禮拜紛爭主要見山暉的《复楊將軍》：

> 適接來書，有某人者（燕居），責我近無一字相聞，則人情中有不可廢者。若執偏聽，理則固然；若持兩論，在公褱仁，實有不忍聞也。常聞師弟猶人之父子，父子不容少偽，師弟豈容少偽乎？雖惷惷之徒，猶知有親，況據法位而不師其師邪？有親可愛，有師可尊，然後免夫禽畜誚也。而某人者，以法門論，猶昆弟也，可以躬，亦可以書，時或處遠處變、或急不及，天下常情，又何必區區責人哉？阡陽之難，自可致唁，然有不可致者，是我之情難以陳也。若陳之，祇增老婆舌耳。……來諭未徹源頭，何能彊定是非？……比承黃文合公接住雙照二載，雖與之相去半舍，然未常往來。今云五六載相依，妄語何如是之甚也？然某人者固是僧，亦有不可言於人者，倘言之，則黔地恐不能安頓手足也。[③]

阡陽，即石阡（今屬貴州省銅仁市轄縣）。“阡陽之難”，內情不詳。但據文意推論，破山系中或有弟子在這場災難中喪生（且與燕居關係密切），而山暉既沒有出席吊唁，也沒有致信慰問，以致燕居心有不滿。此事甚至得到了楊將軍的關注，行浣不得不復信解釋：按照輩分自己確實應該對德申執禮，但事出突然，沒有及時回應也是人之常情，德申又何必着急責怪呢？不去致唁，是因為自己也有難以陳說的苦衷。

時在都勻的馬寶也參與其中，山暉有《复馬尚公(諱寶)》：

> 承諭龍門燕居不拜揖與人我之兩者皆錯。若論拜揖，不過偶爾，非道中急務。我之處是位也，必忘褱于物，似不當以禮為疑為怪。即使講禮，周、孔自有明文，百丈亦有儀注。考之二禮，在倫常之間，行之中節乃已，倘一有不節，君子鄙之，山僧豈不孰讀邪？然又非頑然之物，不明世禮，而自甘化外之人。第燕公雖世系梁山，然每鵄梟肆翼，人亦常避之，行徑既陋，不理也宜矣。且方外人以道為務，而往來之禮次之。……由此觀之，先道後禮，不單重禮也明矣。則不拜揖未常錯，來

① 見《昭覺丈雪醉禪師紀年錄》：“（丈雪）上天童掃塔，取道熊耳風穴，禮沼祖塔。見其荒涼，請雲峨和尚住持。”

② （清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》卷十一，《嘉興藏》第二十九冊，第81頁上欄。

③ （清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》卷十一，《嘉興藏》第二十九冊，第80頁下欄。

> 諭謂之大錯，得非情見邪？……由是觀之，人我未常不錯。來諭謂之小錯，得非情見邪？……公愛道之深，故裁荅無所諱也。自有佛法以來，王公貴人留心此道，如楊大年、富鄭公、范文正、蘇、黃、韓、趙之類，皆大振祖道，美流萬世。公欲成就是道，可居恒體究應物者承誰恩力，或於應物之際忽然識得家裏事，便知坐寶華王座與騎千里追風皆仝此鼻孔，有所分真分俗邪？亦正含融混會、真俗仝條，而祖無祖、佛無佛，其名不得為名、其相不得為相，禮也得、不禮也得，明眼人撿點也得、明眼人不撿點也得，總付之道外，艸复不莊，俱叨道愛。[①]

馬寶認為山暉不拜揖是錯的，互為人我也是錯的，可見他在這件事中更傾向德申。行浣一一舉例反駁，并總結說馬寶的來信雖然言辭過直，但也是出於愛道之心。之後還有《复馬尚公》，是此番討論的延續。

《燕居語錄》中亦錄有馬寶的兩封來信，第一封中說："屆節入省，道經麥新草菴，深雪信宿于茲，日與心燦禪師煮茗坐論，如遊清涼世界，舉非煙火市廛所能搖奪者也。"[②]可知馬寶經麥新太平庵時沒有見到燕居，於是與弟子心璨煮茶論道，相談甚歡。但燕居卻從中發現了端倪：

> 今心燦禪人持居士請書一通至，始知誤聞阿師之言以招予，實心燦也。遂怒起茶條一頓，血流滿地。何故如此？來說是非者，便是是非人耳，令山野會亦不可，不會亦不可，皆心燦之不問可與不可。必欲之麥新，是迫之也。但山野到之日，即會之日。[③]

可知心璨與馬寶來往時背着德申說了不少閒話。禪師對這類行徑深惡痛絶，認為這不光是罔顧自己的本分，還會惹出許多是非：

> 今操方衲子，縱入我門來，不為道德而來，反要主人以人情回顧。稍有回顧不到處，便生許多枝節，說了許多是非。或為那個長，那個短，每日只窺探他人行徑，自己本分全不說著。[④]

因此，燕居憤怒到用茶條將心璨打得"血流滿地"，并請馬寶速速到麥新一晤，澄清誤會。

此外，與馬寶交好的李相如、黃元申、吳季子居士亦參與到二人的糾紛中，只是不知具體為何事。山暉有《與李相如黃元申吳季子居士》兩封，第一封有：

> 平越（指山暉）與燕居因緣，想已悉矣。但其人非不是好衲子，只是過於偏聽，不主中正之體，常溺先入之言，動輒侮人，不無識者哂之。若能提大綱、識大體，左右用賢，其聲名不揚，未之有也。天無私盍、地無私載，所以成其高厚之德。若高不降，則卑不升；卑不升、高不降，庶物必不成也。欲為叢林主，領眾匡徒，若無是裁，何以服人心、歸湖

① （清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》卷十一，《嘉興藏》第二十九冊，第 81 頁中欄。
② （清）德申說，合喆等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第四十冊，第 109 頁下欄。
③ （清）德申說，合喆等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第四十冊，第 109 頁下欄。
④ （清）語嵩說，佛宗、佛柱等編：《語嵩禪師語錄》卷七，貴陽文通書局民國二十一年（1932）鉛印本。

海而稱長老？貧衲淺見，惟高明察之。[①]

山暉認為燕居太過偏重先人的言論，又動輒侮辱，招致別人的嘲笑。倘若有所悔改，必能名聲遠揚。儘管行浣依然視燕居為輕，但言辭與其他書信相比已經溫和太多。《燕居語錄》中則有《復黃李吳三居士書》，其時德申住平越高真觀：

忽接手教，殊覺駭人。若非久服砒霜，幾乎毒殺。設有被毒殺者來索命時，將何償他？速道，速道。若道得，先從國公處說破，免致跛鱉飛龍彼此牽絆，何必山僧一引手救為。[②]

“黃李吳三居士”，即黃元申、李相如、吳季子三人。本信言語模糊，但通過“若非久服砒霜，幾乎毒殺”等比喻推測，大抵對方的來信并不客氣。

此外值得一提的，是陳垣所謂的“奪徒”之爭。山暉的兩個弟子大雲長、石琴聞轉投燕居是實情，然“奪”之一字包含了居心叵測之意，這並不完全成立。中途改換師父本屬人之常情，並不算違反規則，且山暉自己就曾有類似經歷。不已純禪師原在雲腹道智座下，後來到開聖寺為山暉擔任掌記：

不已，西吳臨江人也。從黔剃落，常侍雲腹禪師。一日得鄉井信，知高堂未傾，乃惟曰：“我出家學道，無乃先親後己乎？不然，何以明吾大孝，而報吾劬勞於二老人邪？”先覺曰：吾精吾道，其道精，可答吾親也。先佛常有十種報恩，勒而為經，而方隅盛傳《梵網》，亦曰：“孝名為戒，亦名制止。”於是腰包東還，為閒關艱阻，難以長發，因走開聖，不覺淹留，今三年於茲矣。[③]

不已純是如何從雲腹那裏轉入山暉門下的不得而知，但山暉的另一書記石林慶禪師卻明顯是山暉半路要來的：

石林慶公，渝之酆都人。幼綜儒，為詞壇名家。中歲以正法眼藏，未有入路，乃與法門諸大師遊。一日來龍門，冷眼冰人，卻被儱侗漢一挽，將些子文字，不知向甚處去也。因使之拜：“吾為得你師也。”公曰：“慶早知和尚，只是仝人不放行，幸吾師不以責遲，願列為弟子。”遂求開示學道，今三年矣。倘他日腦後釘脫，我將一件事付託，莫道惡心歐吐，不肯承當好。[④]

山暉賞識石林慶，石林慶也對山暉有皈依之意，二人一拍即合，結為師徒。對此，山暉的得意與喜悅之情溢於言表，但在石林慶原來的師父眼中，這難道不是“奪”徒嗎？可見學人對擇師一事多自有想法，雖然叢林中可能存在威逼利誘的情況，但優秀的禪子會遵循本心，選擇最認可的禪師拜入門下。

從某種意義上說，燕居與《笥中錄》直接改變了山暉的人生軌跡。如果不是燕居公開以信衣事件質疑山暉，山暉也不會因此遭到海明的婉拒，亦不會負

① （清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》卷十一，《嘉興藏》第二十九冊，第 82 頁上欄。
② （清）德申說，合喆等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第四十冊，第 114 頁中欄。
③ （清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第二十九冊，第 60 頁中欄。
④ （清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第二十九冊，第 61 頁上欄。

氣東下尋找浮石，并最終在孤苦與寂寞中圓寂他鄉。命運是如此地莫測且環環相扣。

三、沉默：敏樹如相、象崖性珽與雲腹道智的避而不語

根據山暉的書信，德申"在雲天杜撰數篇，糾彈諸方無文學與象敏二公授受之言""又謂象崖珽公不見吹萬""又常誣雲腹假寫來源，謂象崖死者無對"[①]，可知雙桂禪系弟子象崖性珽、敏樹如相、雲腹道智等皆在他的批判之列。

若以付法偈子為依據，那麼此三人確實都得到了師父的印可，並且被記入《破山語錄》中，可知燕居並不完全以付偈為憑。這與當時的宗教環境有關：明末清初禪門凋敝，不少不學無術的僧人為了取得合法的法嗣身份不惜作偽，源流偈子也變得與廢紙無異，所以德申"惓惓受傳之源流拂子不足為憑"。[②]他雖然也注重偈子、法衣等外在標志，但更看中真才實學，以禪師水準的高低來判斷他是否得到師父真傳、是否具有上堂說法及開門收徒的資格。[③]但由於這樣的標準是主觀的、無形的，禪師們便很難完全達成一致。行浣見燕居一時認可信物、一時又不認可，顯得反復無常，有看人下菜的嫌疑，於是認為燕居攻擊其他禪師是為了排除異己，好一家獨大："其人如此，只不過欲抹殺我輩，渠得以獨步為快"[④]。但信物不是唯一，如康熙四年（1665）雪臂印戀與聖可德玉在二祖塔偶遇時，因德玉離開海明三載，雪臂認為他離師太早，"是不肖之流，"甚至不願相認，直到德玉苦苦懺悔才原諒他：

> 時雪臂法伯和尚在彼閱藏，見師（指聖可）至，因題吐月堂事，喜甚。茶次，問師："何時離雙桂？老人安否？"師曰："巳（已）離三載矣。"臂責曰："汝離師太早，是不肖之流，今日何面目來見我耶？汝當跡去，入汝那一隊社火，不得冒稱吾之法弟也。"逐之再四，師悲淚大作，跪門求悔，臂皆不許，師甘折剉而不變，臂始留掛搭。[⑤]

從中可以看出，"離師太早"是一個嚴重的錯誤，雪臂甚至因此否定了聖可的門人身份。可見一名合格的禪師要遵守的規範是多方面的，並非得到了信物就能高枕無憂。燕居對敏樹等人的質疑，可能也與此相關。

（一）敏樹如相

敏樹如相（1603—1672），"蜀之潼川王氏子。"[⑥]先後住四川墊江縣百丈禪院、湖廣施州衛萬壽禪寺、四川彭水縣太平禪寺、貴州石阡府三昧禪院、四川遵義府海龍山古龍禪院、萬縣慈雲禪院、貴州大興禪寺。雖然燕居對敏樹的師承表示懷疑，但破山本人的態度其實是非常清楚的，在《復忠路覃司官》中，他因覃司官給予敏樹庇護而特地表示感謝：

① （清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》卷十二，《嘉興藏》第二十九冊，第 83 頁中欄。
② （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第四十冊，第 110 頁下欄。
③ 德申的這個態度也見於他對三教的看法，可參見第三章第二節"燕居德申三教觀的內容"相關內容。
④ （清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》卷十二，《嘉興藏》第二十九冊，第 83 頁中欄。
⑤ （清）發鳴等編：《華岩聖可玉禪師年譜》，《徑山藏》第一百八十八冊，第 7 頁下。
⑥ （清）如純：《黔南會燈錄》卷一，《卍新纂大日本續藏經》第八十五冊，第 373 頁下欄。

> 敏樹愚徒，感承德庇。老僧每耳其聲，不勝忻躍，恨不能即插翅也。奈何奈何。且聖賢預此，不擇地而生，誠然此語，著著昭驗。得諷總台教愛，真應身活佛，放一光照，老僧無患矣。感甚感甚。[①]

稱敏樹禪師為“愚徒”，足可見破山的認可。

德申與敏樹的分歧，主要在於佛法，二人的見解幾乎完全背道而馳。從總體上說，開悟的結果是一樣的，都是領悟到本性具足、皆尋常日用中，但對於抵達的途徑，不同禪師有不同的見解。以敏樹為代表的禪師的觀點是：放棄語言文字而參話頭，以求脫離萬緣世法而開悟。燕居卻反對不學無術而死參話頭，抱持著解脫的目的修行，反而陷入新的執念。

1．“萬緣世法”

當時風行的觀點以敏樹禪師為代表，他們從佛經中得到教誨，認為“做工夫底人，畢竟要離了萬緣世法去做，方纔悟得。”[②]因此教人種種方法去離“萬緣世法”，其中最重要的方法就是參話頭：

> 必須做工夫、參話頭，行也如此疑著，住也如此疑著，坐也如此疑著，臥也如此疑著。若能如是用心，管取剋日工夫，自然純熟，道念自然現前，話頭自然分明，疑情自然發起，昏沉自然不來，散亂自然不起，始得工夫成片，不見煩惱魔、生死魔攪擾，便是純一無雜。忽然觸著、磕著，打破疑團，一旦心花發，明照十方剎，萬緣自然頓絕，一悟徹底。古人所謂大疑必有大悟，小疑必有小悟，不疑不悟。如此之說，不可虛度光陰，定要見箇下落、討箇分曉，方纔知道自己原有一段光明，不假他力始信。[③]

但德申不以為然：

> 今師家教人離了萬緣世法去做者，總歸他在萬緣世法上勘他不破，信不過來，未免與萬緣世法相矛盾。凡教參禪作工夫者，畢竟要離了萬緣世法方纔做得，殊不知萬緣世法轉離轉多，愈斷愈有，怎麼得離去？直饒離得去，又有何究竟？不過秪作得一箇默照邪禪，終非正因種草。[④]

燕居認為，正因為對“萬緣世法”的認識有誤，所以才陷入悶頭苦參的偏執，以至於演變成“默照邪禪”。這樣的執念反而成為了修行的阻礙：“如定要離了萬緣世法去做，不唯不教人徹去，反教人向輕安寂靜處作窠窟，使學者戀著驢年不捨。”[⑤]至於佛經上教人離“萬緣世法”的記載，燕居解釋說不能拘泥於語言去理解佛祖，而應該注意到佛祖會根據說法對象的不同因材施教：“世尊之教人斷妄證真者，是世尊會中另有一夥背真向妄、將妄作真之徒，教彼斷除妄想、取證真如，誠世尊不得已之屈談。”[⑥]對於以妄為真的人，佛祖只能權且

① （清）海明說，印正等編:《破山禪師語錄》卷十一，雙桂堂乾隆庚辰年（1760）木刻本。
② （清）德申說，合哲等編:《雲山燕居申禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第四十冊，第 86 頁中欄。
③ （清）如相說，道崇編，道領錄:《敏樹禪師語錄》卷六，《嘉興藏》第三十九冊，第 489 頁下欄。
④ （清）德申說，合哲等編:《雲山燕居申禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第四十冊，第 86 頁中欄。
⑤ （清）德申說，合哲等編:《雲山燕居申禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第四十冊，第 86 頁中欄。
⑥ （清）德申說，合哲等編:《雲山燕居申禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第四十冊，第 86 頁中欄。

教他們“斷妄證真”，雖然境地不高，但起碼能達到“聲聞小果”。燕居進一步解釋說：

> 且佛法世法及宗門語可為入道捷徑，非是實法繫綴於人。若是了當底人，一切冰消瓦解，如何硬要離去？倘教人離了萬緣世法去做，除非是更有箇無萬緣世法底世界，塞卻兩耳不聞，膠著兩眼不見，然又不免見黑聞靜，如何離得？設使離得盡淨，亦只得箇二乘小果，終非向上一路。所以宗門中，無論四聖六凡都來一一按定，不容絲毫擬議。倘存絲毫凡聖之見，一並貶向鐵圍山去，那有萬緣世法可捨、佛法可取？更說箇離底道理。①

根本不存在一個所謂的沒有“萬緣世法”的世界可去，那麼企圖徹底斷滅“萬緣世法”的做法自然成了無源之水、無本之木。因此，燕居斬釘截鐵道：“萬緣世法究竟是離不得底，教人參個話頭，然話頭究竟是要打失底。”②對於燕居的這番言談，潘應斗讚嘆說：“發明至理，不離萬緣世法，可以解偏墮之苦。”③

2.參話頭

如相禪師教人參話頭的思路是：先接觸古之大德遺留下來的話頭，對於感到疑惑、無法理解的話頭就心心念念地端想，堅持不懈地參求，直到有一天大徹大悟。這便是從“疑”到“悟”的過程：

> 故爾教人參禪學道，看話頭做工夫，深發疑情，古德所謂大疑必有大悟，小疑必有小悟，不疑不悟。只要善用疑情，若疑情破了，方明此是向上，不在別處尋討，就在當人二六時中，穿衣喫飯、迎賓待客、屙屎放尿、種田掘地處，是你們了生脫死，一段本地風光。與他三世諸佛、歷代祖師無二無別，故謂之真實受用。④

> 若要放得下、做得去，須要參箇話頭。或是萬法歸一，一歸何處必，時時提在目前，朝也是箇疑團，暮也是箇疑團，行住坐臥也是箇疑團，哀樂喜怒也是箇疑團。疑來疑去，疑到水窮山盡處，轉得身來處，豁然築碎疑團，通身快活，全機大用，始信不從人得，原來是我自己本有佳珍。大笑一聲，可惜一向癡狂外走，枉受一生，馳騁四方了矣。⑤

> 坐禪若論參看話頭做工夫，不論久參煆煉，初機後學，只要每日各人看話頭。做工夫貴在綿綿密密，常無間斷，不可今日如此說悟，明日如此說不悟。⑥

“參”是一種方法，而“話頭”是被參的對象。不過對於如相而言，能夠拿來參的不僅僅是佛門中的話頭，還包括其他聖人的言句，可以說一切使人發

① （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第四十冊，第 88 頁中欄。
② （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第四十冊，第 89 頁中欄。
③ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷一，《嘉興藏》第四十冊，第 81 頁上欄。
④ （清）如相說，道崇編，道領錄：《敏樹禪師語錄》卷六，《嘉興藏》第三十九冊，第 490 頁上欄。
⑤ （清）如相說，道崇編，道領錄：《敏樹禪師語錄》卷十，《嘉興藏》第三十九冊，第 505 頁上欄。
⑥ （清）如相說，道崇編，道領錄：《敏樹禪師語錄》卷六，《嘉興藏》第三十九冊，第 489 頁下欄。

疑情的東西都是能用“參”來處理的。如在給居士鄭天虞的信中，敏樹這樣說道：

> 乃至一切善惡都莫思量，單單提箇話頭，或是吾道一以貫之，畢竟以何為道？以何為一？以何為貫？朝也頻頻覷著，暮也頻頻覷著。覷來覷去，到下手不及處，工夫極則處，正在煩惱處，不得大悟處，忽然覷破這些子，吾道一以貫之，不在別處，就在日用尋常中，穿衣喫飯中，官至尚書中，位在高堂中，便是隨流任得性，無喜亦無憂。①

“吾道一以貫之”為孔子啓示曾參之語。在如相看來，儒士所“參”的即便不是佛經，而是四書五經，也可以由此明悟。“參”的重點不是被參的對象，而是參悟本身。因此，“參”在敏樹眼中可謂是一種萬能的法門。而如相之所以持這樣的觀點，也是同他自身的經歷息息相關：

> （敏樹）不知工夫從何而做，話頭從何而參。每每硬硬於胸，猶如有氣死人相似。偶一朝，看《心經》至五蘊皆空，度一切苦厄，忽然疑情觸發，如何得恁麼空去，不被生死苦惱之所籠罩矣？午時疑起，疑到更深，行來行去，忽覺我身我心，不見一物，誰受苦厄？正疑間，有僧云：睡去。夜至更深，纔然轉身上樓，不覺天已將曉。僧云：為何不睡？余云：觀音菩薩今夜大有事在。僧云：且上單去。次日，閱《楞嚴經》，方知塵勞暫歇，惟識光現前。若不是工夫逼迫，焉能有此光景？縱得一音之妙，不可得少為足。自此工夫轉加愈密，疑情轉加更切。②

敏樹初薙染時，對於參禪感到無處下手，直到看了《心經》，疑惑不知所解，於是冥思苦想，最終有所覺悟。到了看《楞嚴經》時，更是深信不疑。敏樹從這種參究的方法中受益，自然奉為正途，向弟子傳授。但他似乎並不在意參話頭本身的用意，至少《敏樹語錄》中沒有體現。而燕居則對參話頭追本溯源，傾向於從最初產生的語境中理解它的意義：

> 巖云：“又有教人參話頭者，何也？”師（燕居）云：“大慧禪師亦教人參話頭，唯證者乃知，方不逆前人為人心事。然不知者便謂大慧果然要人參話頭。又焉知大慧之纔開口處，便是大慧之披肝露膽處。秖要人討箇下落，安肯使人坐在窠臼裏，豈大慧之心哉？明眼者自知，更擬參之，是愚者見之，之謂愚也。自愚愚人，何日而了。”③

由於參話頭始於大慧宗杲禪師，燕居便從大慧入手，探究他的心意。他認為宗杲教人參話頭的本意是通過這種實踐活動印證自己是否真正徹悟，是否與前人心思一致。至於話頭本身如何，並不重要。因此後人去參話頭，反而落了窠臼。

在“萬緣世法”與話頭兩個基本的禪修問題上，敏樹與燕居明顯沒有達成一致。雖然現存文獻中不見二人有直接衝突，但不難想象他們是如何地話不投機。此外值得一提的，是破山對敏樹佛學水準的評價。海明在閱讀過敏樹的

① （清）如相說，道崇編，道領錄：《敏樹禪師語錄》卷十，《嘉興藏》第三十九冊，第 505 頁下欄。
② （清）如相說，道崇編，道領錄：《敏樹禪師語錄》卷十，《嘉興藏》第三十九冊，第 508 頁上欄。
③ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第四十冊，第 89 頁上欄。

《語錄》後給他去信評價說：

> 開這臭口，逢人打鼓笛，只要拍拍，是令老僧讀汝語錄，終卷無一字搔著老僧癢處，是老僧深所慮也。胡不聞做到老，學不了。愈操愈深，愈學愈穩，如趙州八十遊行腳者，忽出頭來，驚群動眾，令千古人相憶不了也。勉旃。[①]

破山認為《敏樹語錄》缺乏切中肯綮之處，敏樹的修為似乎處於停滯不前的狀態，於是海明提醒他要不斷地精進自己。這說明至少在某段時期，破山對敏樹是不夠滿意的。

（二）象崖性珽與雲腹道智

象崖性珽（1598—1651），"福建福州府福清縣陳氏子，母林氏。"[②]早年與費隱通融同參密雲圓悟，後皈依海明。曾住重慶府忠州東山龍蟠禪寺、忠州楞伽山玉峰禪寺、酉陽白果山華嚴禪寺、梁山黃檗等地。《破山語錄》中有《象崖吾徒像贊》："描亦不成，畫亦不就。說是吾徒，恐非啣嚼。呵呵。堪笑落於人天痛，與兒孫作個領袖。"[③]《吊象崖吾徒》："遙聞鐵鶴已沖霄，留下空巢期寂寥。瓢笠恩隨雲水散，風幡義逐雨花飄。"[④]皆以"吾徒"稱之。象崖與吹萬之間似有淵源，因此燕居才對性珽"不見吹萬"的行徑大為不滿。

雲腹道智（1613—1673），"蜀之渠縣李氏子。"[⑤]初參含璞淨燦，後參象崖。曾住重慶府大足縣悟燈禪寺、潭州益陽鳳山西峰等地。在《象崖語錄》中有《雲腹智禪人》："烈燄芬芳古者傳，隨緣行化任方圓。汝能代釣金鱗子，繼祖宗風燈更然。"[⑥]及《雲腹維那》："衲子立志，須有日新之益，後頭自有一段受用。其或偷安度日，老而無所得；上孤諸聖，下負己靈。慈明云：'生無益於時，死無聞於後，是自棄也。'子宜勉之。"[⑦]《笥中錄》成書時，象崖已過早地圓寂，所以燕居才稱雲腹的付偈"死者無對"。

《嘉興藏》中收《象崖珽禪師語錄》四卷，《雲腹智禪師語錄》二卷，篇幅皆較短少，其中很難窺見多少禪學思想，個人色彩也並不鮮明。但象崖、如相素與丈雪等人友善，如敏樹曾與丈雪同遊白兔亭、寓鐵鶴洞時作詩懷念象崖，丈雪也曾受請為性珽像做贊。且雲腹又為象崖弟子，可知幾人的志趣應相投。由此而推，他們對佛法的認識應該亦大致相同。如象崖教人參話頭的思路同敏樹如出一轍：

> 宗門的意，原不涉理路卜度，貴在真參實悟。今若未悟，將一句話頭疑之，既久自有悟處。譬如虛空，畢竟掛向什麼處？若悟虛空掛處，豈止道箇自然？則十方世界在居士毛孔裏矣，活鱍自由。如水潦和尚初參馬祖，問曰："如何是西來的的大意？"祖曰："禮拜著。"潦纔禮拜，祖乃攔胸踢倒。潦大悟，起來撫掌，呵呵大笑曰："也大奇！也大

① （清）海明說，印正等編：《破山禪師語錄》卷十一，雙桂堂乾隆庚辰年（1760）木刻本。
② （清）性珽說，益聞重刊：《象崖珽禪師語錄》卷四，《嘉興藏》第三十四冊，第 550 頁上欄。
③ （清）海明說，印正等編：《破山禪師語錄》卷十九，《嘉興藏》第二十六冊，第 86 頁下欄。
④ （清）海明說，印正等編：《破山禪師語錄》卷二十，《嘉興藏》第二十六冊，第 98 頁上欄。
⑤ （清）超永：《五燈全書》卷八十七，《卍新纂大日本續藏經》第 82 冊，第 375 頁上欄。
⑥ （清）性珽說，益聞重刊：《象崖珽禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第三十四冊，第 545 頁下欄。
⑦ （清）性珽說，益聞重刊：《象崖珽禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第三十四冊，第 541 頁上欄。

> 奇！百千三昧、無量妙義，秖向一毫頭上識得根源去也。”此古人悟道之機緣。若向一毫頭上識得根源，即識得虛空掛處，便與古人把臂共行，不可坐在自然中埋沒了也。百尺竿頭便請更進一步，畢竟要知虛空掛處方有益耳。[①]

性斑以水潦在馬祖處受教為例，提倡從話頭中“發疑情”、進而開悟的修禪方式。

在《笥中錄》事件中，敏樹、象崖與雲腹這幾人雖是主角，但相比於丈雪、山暉的激烈聲討，他們的反應顯得異常沉默。在三人各自的語錄中，對燕居更是隻字不提。這其中的分別，除象崖早亡無法應答外，可能同個人的性情有關。居士譚懷省曾遣人邀敏樹禪師傳法，如相因故無法前往，在《復兵備道譚懷省居士》中他這樣解釋道：

> 剛要收拾行李，忽報楊上公歸家，只得緩遲數期，先發無盡前來。不料禍起不測，正謂蕭翼逢辨才，而智過仁人君子矣。而貧道無他別計，穩坐蒲團，默默自若，心安神定，已見數十年苦參禪力，稍有一線之靈應也。而往來加害之狀，幸不能侵此。[②]

“蕭翼逢辨才”指的是唐朝時蕭翼設計從辨才和尚手中騙得王羲之的《兰亭序》一事。可見敏樹是在以辨才自比，委婉地表示自己遭了小人暗算。面對飛來橫禍，敏樹的應對策略不過是靜心打坐、自我調節而已。象崖也不喜紛擾，懷有避世之心，他的出世暗含了無奈之意：“雖職中慶首座，聲名蚤播錦江，故有龍蟠之請。師（象崖）堅辭，山再三勉之，迫不得已而應命，遂開法焉。”[③]雲腹的經歷與象崖有相似之處，他曾住錫安順清涼寺，後辭去。一干護法居士請雲腹重回清涼寺，但被婉拒。在《復清涼眾護法》中道智寫道：“來書欲山僧再打鼓笛，此意甚佳，即當奉命。但病軀疏僻，不諳世禮，恐弗能應酬人事，秖可於休下嚼橡飲泉，以終餘生，惟高明諒之。”[④]

可見，此三人性格中隱忍、內斂的成分較多，因此他們面對紛爭時多採取逃避的策略以求息事寧人。在《笥中錄》風波中，他們也延續了一貫的處事風格。

四、失敗與回響

（一）尾聲：《笥中錄》的失敗

圍繞《笥中錄》引發的種種爭端也傳到了海明耳中，更何況書中還以破山為批判對象。德申對破山的批評可能主要圍繞他付法太濫的收徒作風：將一些本無能力的僧人收入門下並付偈。這實際上降低了禪僧的整體品質。德申的同門離指方示“見諸方泛泛接人，遂作《濫觴偈》以嘲之”[⑤]，他也曾向破山寫信指出他的種種問題，海明有《復離指上座》：

① （清）性斑說，益聞重刊：《象崖珽禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第三十四冊，第 542 頁上欄。
② （清）如相說，道崇編，道領錄：《敏樹禪師語錄》卷十，《嘉興藏》第三十九冊，第 507 頁上欄。
③ （清）性斑說，益聞重刊：《象崖珽禪師語錄》卷四，《嘉興藏》第三十四冊，第 550 頁中欄。
④ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第四十冊，第 560 頁上欄。
⑤ （清）通醉：《錦江禪燈》卷九，《卍新纂大日本續藏經》第八十五冊，第 167 頁下欄。

> 賢徒來書，數萬言上老僧者，非老僧妄意如是，若果此，真法門中罪人也。雖私托數人，賢徒尚未識面。然而此識者、聞者，俱不堪為人物耶？不過一時之風，方便語耳。賢徒有眼目在，何不當面驗其虛實，榮進斯道，真良朋善友也，何在責老僧？且令徒唯默，鬼魅不智，連老僧亦復不知過身，始知連蒼松罵之不已，以成病矣。老僧左右常數百人，難道未知賢徒者？[①]

海明為自己申辯，并告訴離指不能受旁人言語干擾，而應該用自己的眼目親自分辨。最後，他提到另一個弟子蒼松印鶴也“罵之不已”，可知在雙桂禪系內部，對破山海明的濫付行徑感到不滿的不在少數。

在《笥中錄》事件中，海明同樣寫信批評了燕居，並為自己辯護：

> 年來老病相催，不能竭力為人，望眾賢徒輩為行吾道，是所願也。承耑貴門人，乘危冒險，獻種種供養，足徵致念。但此地愧乏善成衣者，薄具粗紬二端，以圓信耳。然而法門賢與不肖，上古如是，特非今時如是耶？胡不聞不重久修，不輕初學，得之深淺，隨機應之。就此不肖輩，聖賢尚且難齊，況老僧又將何若？老僧故私托者，曾為浪子偏憐客，似不敢棄眾，若棄眾，則棄諸佛也。[②]

這次，他間接承認了部分門人確實資歷不足的事實，緊接着解釋說弟子的水準參差不齊是古已有之，並非自己一人之力可以解決。又解釋說自己之所以收些“浪子偏憐客”為徒，一方面是可憐他們，一方面是覺得一無所有的人更容易建立起對佛的忠誠。

燕居對師父的責問回以歉意，他乞求破山的原諒，反省自己過於直言不諱，同時也企望海明不要誤解了他的一片真心。最後，又派專使遣送物資：

> 接和尚來諭，德申寧不自知其罪，乞和尚赦宥，尚有幾次問安，竟付之浮沉。想和尚年來清盛，不卜可知，申恨抱病多疲，不能躬走侍候，倘和尚視久遠若一日，則不孝之罪始可贖矣。德申雖有忤逆之言，因隔遠不及侍座，罔能進其幾諫故，不覺來詞之直，惟望和尚於言外鑒之。和尚亦莫謂德申妄付一人，昔有僧持德申真祈贊，申云：“眉蹙蹙底是何顏？心中所肯，肯是何禪？須知授之難，受之難，握根拄杖到驢年，待箇真傳。”以此觀之，則知德申之心矣，耑遣合廣齎鞋襪，果儀，聊抒寸念，希賜叱收，不勝慶幸，德申百拜本師大和尚座前。[③]

值得注意的是，燕居的書信題為《再上本師破山和尚書》，可知在此之前應還有一封《上本師破山和尚書》及破山的復信，雖《燕居語錄》與《破山語錄》均未收，但內容應是破山的問罪與德申的辯解無疑。大抵言辭較為激烈露骨，所以不入《語錄》。由這封回信中燕居的謙卑低下可以看出，燕居與海明的關係已經相當緊張，倘若不及時收手，恐怕會鬧到被逐出師門甚至除名的地步。於是，德申企圖整頓佛門濫流的意願也只能作罷。

---

① （清）海明說，印正等編:《破山禪師語錄》卷十一，雙桂堂乾隆庚辰年（1760）木刻本。
② （清）德申說，合哲等編:《雲山燕居申禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第四十冊，第 112 頁下欄。
③ （清）德申說，合哲等編:《雲山燕居申禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第四十冊，第 112 頁下欄。

如此不了了之，燕居必然是苦悶的。他的心跡流露在與一些友人的交談中。在《示遠樹當家》中，他感慨道："正法難扶幾箇扶。"[①]其時燕居的護法居士古其品亦命途多舛，他在一封書信中向燕居傾訴道：

> 劳劳風塵，又到嵘峨。凡所寓處，絕不一面，夜復索榻間惡艸而去。慈悲種子如是虞？令虎巖子大生滅釋之想。忽聞和尚遊化此方，卻又善根瞥起，仍前歸依。可見道法中不可無人。言及此吾教中敗類者，不知凡幾。誰能振宗風哉？歎歎。兀坐經閣，無藏來附，闐然覺墮嗔孽中……況瓶罍已空，關山難越，細雨飄然，鬱鬱誰知告？皆弟子之苦海火坑，奈何奈何。[②]

面對古其品個人的失意及儒門無人的慨嘆，燕居大生同是天涯淪落人之感。他孤苦的心情反映在回信之中：

> 近接來書，知公于途路中多不如意，少拂之也，逆公之生平。大拂逆處，唯山野知之，公亦宜識之矣。今山野行道於斯世，數數為多口所憎。山野唯抱此一念，以俟高明，終不蹈時人圈圚。[③]

德申一方面安慰古其品，一方面又想到自己的抱負不能得到時人的理解與響應，反而換來無盡的憎恨，他只得寄希望於將來，期望百年後有明眼者可以明白他的苦心。針砭時弊本就得罪人，《笥中錄》也難免被部分人理解成一種別有用心的醜化與攻擊，如山暉就認為《笥中錄》揭人之短，"皆非法門體裁，害及者非細事也。"[④]"法門體裁"，指佛門應有的風度、姿態，這同時體現出以行浣為代表的道德派禪師的心聲。

燕居的種種努力雖以失敗告終，但他的膽魄與擔當在多年以後仍有餘響。一封舌響訥禪師寫給燕居的信中這樣說到：

> 恭惟老人，道行黔蜀，德被寰中，如中天揭日，俾在在荷祖風，人人開正眼，豈容諸精魅而露質耶？悲夫末運，法門真偽間出，隆替相倚，可笑法門中竟無一人公心整頓。及莊讀老人行錄，以法門中種種細弊，一一攻出，豈獨令當世妄踐法道者寒心，誠千古祖庭之遺訓耳。[⑤]

舌響訥，為雪臂印巒法孫，書雲昰法子。當他閱讀燕居的行錄，見燕居挺身而出，"以法門中種種細弊，一一攻出"時，對燕居大加讚嘆。

實際上，對佛門"真偽間出"感到厭惡的不止燕居一人，但真正付諸行動的卻屈指可數。錢邦芑居士曾就叢林亂象寫信給語嵩禪師，引起語嵩的強烈的共鳴。但在一番慷慨陳詞後，他謹慎地囑咐錢邦芑說："老居士雖是痛惜法道，誠恐反被人議論。老居士果到恁麼田地，一任呵佛罵祖，下視諸方，始得不然，又是彼此當面熱瞞過去。"他勸錢邦芑低調行事，不然雖熱心護法，卻反要遭人非議。又說"貧道晚年出俗，疏於博覽，識見不大，不敢妄評諸方。因兩賜

① （清）德申說，合哲等編:《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第 106 頁上欄。
② （清）德申說，合哲等編:《雲山燕居申禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第四十冊，第 109 頁中欄。
③ （清）德申說，合哲等編:《雲山燕居申禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第四十冊，第 109 頁中欄。
④ （清）璧說，如崇等錄，宗上編:《山暉禪師語錄》卷十二，《嘉興藏》第二十九冊，第 83 頁中欄。
⑤ （清）德申說，合哲等編:《雲山燕居申禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第四十冊，第 114 頁上欄。

大教，深切戒勉，不覺自揚家醜，甚為慚悚。”[①]語嵩對人情世故的洞察是十分透徹的，在權衡利弊後，他選擇了避讓不爭、以和為貴。語嵩這種圓滑的性格直接反映在他的待人接物之法上，即“以四種根器待人：讐上上根器人來，老僧視之如讐敵，中上根器人來，老僧視之如路人；中下根器人來，老僧待之如父兄；下下根器人來，老僧畏之如神明，敬之如佛祖。”[②]愈是根器差的語嵩反而愈是態度恭敬，這便是出於“君子易處，小人難防”的現實考量。相形之下，燕居的處事方式顯然是事理大過人情的：“古德有三種接人：上上人來，閉門打睡接他。中等人來，瞬目揚眉接他。下等人來，方以言語接他。不過使其自得之而已。”[③]從以上對比中，可以看出以語嵩為代表的部分禪師在亂世中獨特的生存智慧，燕居迎難而上的行為也就愈發顯得難能可貴。

（二）延續：勝力寺的改革

離黔入楚，代表德申進入人生的新階段。在武岡開法勝力寺時，他也延續了此前一貫的作風。這裏的“延續”指的不是《笥中錄》事件的延續，而是燕居人生追求與處事作風的延續。

勝力寺，不知起建於何時。據《雲大和尚塔院記》記載：

> 有寺曰勝力，相傳光孝壽佛亦曾於此掛錫，唐宋以來，隆替不一。前明萬曆初，無涯禪宿弘法於茲，合爨而食者餘五百人俱，規模宏大，傑出湘南，惜乎未曾嗣法，不得建立祖庭傳次以守。迨勝國革鼎，焚掠頻仍，琳宮日□□鞠為□□草者，不知其幾，獨此寺山深地僻，巋然僅存。然兵燹之餘，民力困敝，學佛者往往托食無所，荷笠囊盤，散而之他，守素之僧又覆敗蕩清規，各營私計，分爨析田，視等傳舍，以致日就頹圮，非復疇昔之莊嚴佛圖矣。[④]

“光孝壽佛”，即全州（今廣西省全州縣）湘山寺的創立者宗慧（728—867），法名全真，因長壽而被世人尊為“無量壽佛”。[⑤]他的傳說在湖南與廣西二地廣泛流傳，這裏“相傳”的“曾於此掛錫”可能是附會之說。真正的創建時間應該是宋嘉定十二年（1219），由武岡郡守汪立中建立，元代被毀，明成化五年（1469）由僧人志慧、克濼重修。到了萬曆年間，無涯住錫於此，擴建重修，勝力寺由此而盛。然而無涯大師圓寂後，勝力寺迅速衰頹。僧人素質下降，又遇連年兵燹，寺廟早已名存實亡。燕居初來勝力寺時，面對的便是這樣一副破敗光景。而德申主席開法後煥然一新：

> 大振宗風，毒棒神機，擒縱自得。然恐住世無地，則演法何從？遂力鳩眾而鼎新之，較前益復宏廓，又為之正威儀，立規則，參扣必踏實際，出內勿問私囊，條理井書，氣象森嚴，幾希與南嶽祖庭崢嶸並峙矣。

① （清）語嵩說，佛宗、佛柱等編：《語嵩禪師語錄》卷八，貴陽文通書局民國二十一年（1932）鉛印本。
② （清）語嵩說，佛宗、佛柱等編：《語嵩禪師語錄》卷八，貴陽文通書局民國二十一年（1932）鉛印本。
③ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 91 頁下欄。
④ 轉引自王路平：《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》，《少林學輯刊：第 1 輯(1)少林學研究》，北京：宗教文化出版社，2021 年，第 364 頁。
⑤ 張雲江：《禪史與禪思》，北京：宗教文化出版社，2014 年，第 90—94 頁。

由寺梯級而東，有所謂別雲峰者，平岡如掌，古木浮青，遠瞰諸峰，攢如螺錯，因別構精藍而塔院焉。[①]

他重修舊寺，新建別雲禪院、增設講經台。據潘應星《新創別雲峰祖庭記》記載，別雲峰祖庭：

啟辟於乙巳(1665)春，落成於甲寅（1674)秋，誅茅梯磴，層壘千武，前後六間俱有敞墀，風不可瓦，僅覆以茅。郡丞金公祖式庵塑，大士莊嚴其中，亦以求其勝也。和尚法嗣刻和尚生像，禮于祖庭內，且甃石塔於庭之址，又以求其勝也，均得志夫不朽。[②]

破敗的勝力寺在德申的主持下呈現出一派欣欣向榮的景象。除大興土木外，他還制訂了一系列院規，要求僧人拾起被荒廢多年的戒律。起初，寺中僧眾發誓願意聽從燕居安排、跟隨燕居左右，但卻只是徒立其言，並不遵守。燕居對人們的冥頑不靈感到無可奈何，嘆息道：

承諭本山，如若慈、虛中、六明等，陳習歷來未除，須束之，不無悖逆；不束之，又虛住此山。實病僧不已之婆心。至於常住，一涉招提，十方共有，況未合之始。曰："雖圖向上，惜依歸無人。幸值法幢，願為門下，不拘少長，盡束禪規，內外行為，唯知聽命，凡屬雲山所有，呈入方丈，命人管理，俾生生世世，永作祖庭，代代同煙，一心辦道。如有一僧始終更易，自領諸經若干，瘡癩若干，此諸佛菩薩前所誓之願也。"自誓之後，竟違誓而不從，雖欲挽救，同無涯禪師之在日，奈何有七年之病，不受三年之艾也。[③]

為了祛除"陳習"，德申堅持要將戒律貫徹到底，這激起了部分僧人的反感。他們因不服燕居管束，直接退席。對此，燕居評價說：

靈山會上，五千退席，固世尊之道大莫容。勝力會中，數輩退席，又病僧之德小無容矣。從來愚頑難化，詢非虛語，不若隨其根器大小，聽彼自成，則病僧一向為人之心，不能不於此而改是也。[④]

據《法華經》，在一次佛陀的說法大會上，"有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷五千人等，即從座起，禮佛而退。"[⑤]對此，佛陀不僅不加阻攔，還說"如是增上慢人，退亦佳矣。"[⑥]而勝力寺中數人退席，德申自謙不如佛祖，德小難以容忍，實際上是對僧人的目無綱紀感到氣憤。為了讓勝力寺諸人守戒，燕居專門做了一次示眾，告訴他們戒律依靠的不是外在的束縛，而是內心的認同：

---

① 轉引自王路平：《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》，《少林學輯刊：第1輯(1)少林學研究》，北京：宗教文化出版社，2021年，第364頁。
② 轉引自王路平：《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》，《少林學輯刊：第1輯(1)少林學研究》，北京：宗教文化出版社，2021年，第378頁。
③ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第四十冊，第113頁下欄。
④ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第四十冊，第112頁下欄。
⑤ （東晉）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷一，《大正新脩大藏經》第九冊，第7頁上欄。
⑥ （東晉）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷一，《大正新脩大藏經》第九冊，第7頁上欄。

> 戒者，非抑按隄防之謂也。直須透徹源底，執情自然放下，方纔省力。如要隄防抑按，正若繫馬而止，未免奔突尤甚，致使戒而不定，定而不慧。今勝力惟取見地明白，則無往而非戒，無往而非定，無往而非慧也。[①]

除了寺僧的反抗外，燕居還遭到一些當地人士的侵擾。他在雲山腹地建壽塔作為住所，一些小人故意騷擾，以求牟利："……于山腹築壽塔以為師藏之所，其時宵小創為刊家之言，出而撓之以牟利，燕公遂棄若敝履，飛錫不顧。幸當事者維持挽轂乃返山，而終老計。"[②]

面對重重困難，德申一度喪失了信心，打算另覓他所。幸好武岡居士潘應星聽說勝力寺的風波後立馬去信燕居，竭力挽留他：

> 昨從溪外歸，略聞山間異狀，不甚得詳。星乃擬和尚初上勝力，必以真實待諸比丘，故不惜苦口熱心，切切剔勵。或諸比丘不克仰承束縛，故思逸去。因思登山告以寬導之，俾受教有地。隨晤某居士來自山中，則云云乃爾。星不禁忿然長嘆，知此山無法器也。雲山自明隆萬時，無涯大師弘法後，沿習土著，彼村俗託跡修持，視名勝為垢汙藪，亦何曾向境緣上試過，懲紛窒慾，都未有省。遇境輒亂，離境亦亂。銅床鐵柱，衽席久矣。皚皚白骨，其尚顧耶？星總角讀書，七十一峰閣上多歷年所，悉知最深。今善知識當前，彼尚不猛改，而愈自沉淪，此自作之孽，其何傷於兩華乎？和尚慈湣，萬不可著念移錫。夫洪濤一漚，何起息之有。惟聽其一二化外者去，若皈心向道，克自黽勉者，仍提命之，是即無涯大師不斬之澤矣。時雨俟霽，當把茗傾倒。[③]

潘應星作為當地人，對本地民眾的惡爛習氣深有瞭解，所以一直盼望能有大德降臨，教化鄉里，扭轉風氣。而臨濟宗正傳德申正是這樣一位人物，因此潘應星苦苦懇求燕居留下。潘應星之兄潘應斗也希望燕居可以留下來施針救疾，他勸道："山中事體，己荷包容。大底習病不深，又何賴於醫王。所貴視病淺深，多方針砭。其就療與否，則亦聽之。蓋五千退席，何損靈山一會，益以明世尊之道大莫容。"[④]

經過一番波折後，燕居終於在雲山站穩了腳跟，將勝力寺引上正途，并與潘氏兄弟結下了深厚情誼。同時，德申辨源流、鑒真僞的行為一刻也沒有停止過，這為他惹來了不少麻煩。潘應星見狀，勸他不如放棄與"濫廁之法流"的纏鬥：

> 和尚整錫返青螺，道體無恙，故具聞。語云："道高一尺，魔高一丈。"可見魔所以礪道也。和尚涉世入道，兩者俱深，宜問道之可以伏魔，不必問魔之伏與不伏。巍峰獨立，群垤盡是兒孫，若必諄諄辯源流正名分，何異寸膠而清黃河。嗟嗟，吾儒亦有時承面命，纔違門則背其師者多。彼其受用可知，何必用盡婆心，與濫廁之法流嘵嘵哉。和尚以

① （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷一，《嘉興藏》第四十冊，第 84 頁中欄。
② 轉引自王路平：《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》，《少林學輯刊：第 1 輯(1)少林學研究》，北京：宗教文化出版社，2021 年，第 364 頁。
③ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第四十冊，第 114 頁上欄。
④ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第四十冊，第 113 頁上欄。

為何如？[①]

燕居卻不以為意：

> 今為道涉世，寧懼風波之險，遂不為道惜乎？是必於風波中，借泛泛之源流，辯其真偽，以定名分，以徵其世之與道，行之與否，然後可已而已。今世之既不容辯，則是世之喪道矣，非道之喪世也。則病僧維世與道之心已盡矣，夫復何言？[②]

他認為既然是為了護道而入世，那麼又怎能因世事艱辛而放棄呢？辯真偽、定名分，這些都是為了護持正道。世不容辯，是世的損失，道卻不會因此損害一分一毫。但最後他也無奈地承認，“病僧維世與道之心已盡矣。”此信看似淡然超脫，卻難掩那股宛如颶風過境後的疲憊。

燕居為改革做出的努力起於梁山，終於雲山，貫穿了他的大半生。然而個人與時代的對抗往往同蚍蜉撼樹無異，燕居接連受挫，最終以失敗告終。但他認為自己已經盡心而為、盡力而為，可謂無悔。

第三節 改革與僧諍的雙重性質

《笥中錄》之諍的一個特別之處在於，它兼涉“宗旨學說”與“門戶派系”。實際上，二者原本就是緊密聯繫的，同一門派的人秉持共同的學說，構成一個利益集團。因此對個人的鬥爭往往不自覺地上升到對門派的鬥爭，或者對門派的鬥爭總是將作為細胞的個人捲入其中。“宗旨學說之爭”即燕居與其他僧人關於佛法的分歧，“門戶派系之爭”即聚雲系與破山系之間的鬥爭，二者的本質聯繫在於它們皆發端於一個困境：在明末清初，禪者的身份遭遇了危機。

一般談論身份時，都默認了它的現（當）代語境，如王成兵認為“認同是現代人圍繞著自我軸心展開的對自我身份的確認。認同危機則是對認同的一種否定狀態，具體表現為自我身份感的喪失，或者說是自我價值感和意義感的喪失。”[③]實際上圍繞身份發生的一切：建立、認同、危機、重建等，自古便是存在的。那麼，在明清之際的時代背景下，何謂禪者身份的危機？答案是，“禪者”這一身份得以成立的核心被從個體與群體兩個維度猛烈地消解，由此導致向內的價值取向的混亂與向外的自我定位的錯亂。根據米德的符號互動論，自我的發生和功能都是社會性的，自我產生于心靈對符號的識別和在社會互動過程中的符號流動。通過對符號的內化，用別人的觀點思考，不斷向自己證明他人的存在，並根據他人的解釋來控制自己行為，人類的“自我”形成就是使用符號面向群體同時也轉身通向自己心靈的行為過程。[④]身份的概念是“自我”確認的重要方式之一，它正是在社會互動中產生的，由此可知身份危機對人的心

① （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第四十冊，第 113 頁上欄。
② （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第四十冊，第 113 頁上欄。
③ 王成兵：《現代性語境中的當代認同危機——在人類學的視野中》，北京:北京理工大學出版社，2017 年，第 6—10 頁。
④ 周佳鸝：《個體在符號互動中的生成米德“自我”理論探析》，《新美術》，2019 年第 6 期，第 127-131 頁。

靈影響之大。受到影響的人們試圖從應對身份危機入手來捍衛自我，這些舉措又於無形中引發了一連串變數。

出於種種原因，禪師的身份邊界變得相當模糊，有人為了攀附正統法脈，甚至不惜僞造燈譜。禪僧群體的畸形擴大帶來的直接後果就是泥沙俱下，對禪法的理解也更加五花八門，他們的觀念相互激蕩，僧諍便隨之而來。部分禪人的習氣不端也帶壞了整體的形象，導致民眾對僧人投以“賤視”。同時，為了應對這個危機，重塑禪師的身份邊界、挽救禪師的社會聲譽，達到振興祖道的目的，有志之士做出了種種努力，而改革就是其努力的方式之一。從這個角度看，《笥中錄》之諍兼具了改革與僧諍的雙重性質。

一、改革：衝擊與反彈

改革，一言以蔽之便是衝擊引起了反彈，在窮中以變求通。在明清易代之際，對佛教的衝擊是多方面的：政局動蕩、民生凋敝、文化凋零，佛教身處覆巢之下，也越發一蹶不振，赫然是末法時代。當時僧人之懶散無能、裝模作樣，據語嵩所描述：

> 今時學者，全沒信心，輕薄狡猾，不過形同禪者，心多詭詐。到善知識前，無半點真念，都是捏鬼捏怪。若問著他，不知羞恥，胡跳亂跳，不是打，便是喝。不然握拳竪指，頓足揚眉，舞具拂袖，做盡技倆，自心難瞞。善知識慈悲救他，加以逼拶，他便顧疼疾，便設計設較，告假辭去，僻處談禪說道，誑惑聾俗，只圖目前熱鬧，苟且偷安過日。怕善知識如閻君，畏禪床若劍樹刀山。吁，此等之流，難以相救。[①]

而古之禪師的形象（也即理想形象）為：

> 古之操道衲子，怕怖生死，如救倒懸，焚膏繼晷，廢寢忘食，夏不排窗，冬不附火，實無剪爪之工。入稠人中，如無一人相似。四威儀處，如聾若啞，時時照顧本參，生怕打失話頭。十年二十年，不暇與人對談。事善知識，致恭必敬，盡其形命，唯恐動惱一念，方纔是真參實悟學者，始得千古為人師範。[②]

兩相對比，足可見佛教的失落。那些懷有理想與危機意識的僧人們一方面在多重夾擊之下苦苦經營，一方面凝視着廢墟思索重建的計劃。

（一）何為改革：一個界定問題

首先需要明確的是，這裏討論的改革指佛教內部改革，它必須是源自“內部”的，反映的是真正的佛教徒的面貌，因此不包括熱衷禪學的士大夫（無論出家還是在家）。如此區分的意義在於：這兩個群體的生存處境是不同的，就一

---

① （清）語嵩說，佛宗、佛柱等編：《語嵩禪師語錄》卷四，貴陽文通書局民國二十一年（1932）鉛印本。

② （清）語嵩說，佛宗、佛柱等編：《語嵩禪師語錄》卷四，貴陽文通書局民國二十一年（1932）鉛印本。

般情況而言，士大夫在經濟、文化、政治等領域掌握的資源豐富程度是僧人所無法比擬的。由於可以調動的資源存在差異，二者所採取的行動與決策方式也會存在差異。倘若不注意到生存處境的差別帶來的條件限制，那麼很容易陷入過分強調個人特質的表層假象，而無法抵達深層的本質。如謝重光在《晚明佛教改革與近現代人間佛教研究》一書中將晚明佛教改革分為以憨山德清為代表的開新與以雲棲袾宏為代表的返本兩類，具有開創性，但卻忽視了界定的問題，沒有在意佛教徒與學禪士大夫這兩個群體的區別。因此，儘管他注意到了親佛士大夫特別是“文人禪師”行動的特異性（在研究德清、雲棲的改革之餘稱李贄與何南風的行為是“晚明兩種獨特佛教改革模式”①），但並未深究這份“獨特”的深層來源，因而忽視了這一群體的特殊性。實際上，這樣的一批人到底能不能算作宗教人士，是有待商榷的。李贄究竟算不算僧人呢？吳疆認為，“嚴格來說，李贄不是一個有資格的禪師，因為他雖然剃了頭、住在寺院，但是他從來沒有嚴肅看待佛教徒的發願與戒律。圍繞李贄所住的寺院，形成了一個致力於討論精神議題的小型社群，這一社群由文人和僧侶組成。”②相比於其他士大夫，李贄已經離佛教很近很近了，但他與真正的僧人之間，依然隔着一條鴻溝，他不屬於佛教“內部”。應該看到，李贄研習佛典的初衷在於追求精神自由，而非出自對佛教本身的深切認同，他對佛教并沒有懷有一個真正的佛教徒那般深沉的愛與虔誠，佛教思想更不是他的思想體系的全部，而是為我所用的一個資源。可以說宗教情感是這個群體與信徒之間的一個重大差別。何南風是儒士出身，雖受佛教影響自稱“半僧先生”，但他的性質與李贄同理。

其次，在上文提出的範圍內我們需要界定：何為改革。此處提出兩個標準——論心與論跡，與一個目標——挽救時弊。論心，即有明確可見的改革意識，論跡，即有明確可考的改革舉措（無論成敗與否）。改革具有明確的針對性，那就是清除叢林積弊，建立起理想的規範與秩序。所有的心與跡，都應以這個目的為歸宿。兩個前提與一個目標同時具備時，才可稱作“改革”。提出這個界定是為了將“改革”控制在合理的範圍內：無限延伸的外延無異於自我取消。謝重光在書寫李贄與何南風的改革時就忽略了這個界定問題，把一些改革意味並不鮮明的事件算作改革，並進一步作為近現代人間佛教運動的源頭之一。書中視李贄不願守戒為改革，并認為此舉屬“突破佛教邊界”③，但這更像是無法斷絕肉體享受的藉口，也並非發生在李贄一人身上。只是他們大多能認識到自己的意志不堅定并心虛，李贄卻因喜歡自居“異端”而半真半演地故意做出種種狂浪行徑④。況且，李贄也沒有流露出把這種風氣推行到所有寺廟的企圖。至於何南風，謝重光認為“在現存的《訒堂餘稿》中，我們看不到他有整套的改革綱領或改革宣言，但透過極不完整的餘稿，我們還是可以從他的行事與詩文、贊偈、書信中，約略窺知其改革思想的大概。”⑤言語如此含糊不清。書中所謂的“改革思想”，為“融匯儒釋”“調和禪、講、教”“重實際，輕形式”與“改進佛教宣講方式”⑥，但仔細觀察就會發現書中所列材料與作者所出結論之

---

① 謝重光：《晚明佛教改革與近現代人間佛教研究》，北京：宗教文化出版社，2022 年，第 277 頁。
② [美]吳疆：《禪悟與僧諍：17 世紀中國禪宗的重構》，北京：中華書局，2023 年，第 71 頁。
③ 謝重光：《晚明佛教改革與近現代人間佛教研究》，北京：宗教文化出版社，2022 年，第 279 頁。
④ 結合歐文•戈夫曼在《日常生活中的自我呈現》一書中提出的擬劇理論，不難看破李贄某些行為的表演性質。
⑤ 謝重光：《晚明佛教改革與近現代人間佛教研究》，北京：宗教文化出版社，2022 年，第 283 頁。
⑥ 謝重光：《晚明佛教改革與近現代人間佛教研究》，北京：宗教文化出版社，2022 年，第 283—287 頁。

間存在不小的距離。何南風的舉措，如改編、撰寫客家香花唱詞，從表面上也看不出與破除叢林積弊之間存在什麼聯繫。更重要的是，目前沒有任何材料說明何南風對當時的叢林亂象有什麼不滿。而一個改革者，需要對時局有清晰且獨到的認識，有強烈的責任意識與擔當意識，並勇於投身實踐、付出行動。以上多種素質同時具備是作為改革者的必要條件，但在何南風身上我們看不出這些。所以，在缺乏相關證據的情況下，將何南風擡升到改革者的高度，或有拔高之嫌。

（二）為何改革：禪者身份的危機

關於明末清初的佛教腐敗亂象，已有不少先賢提出了寶貴的見解，但多從社會的、物質的角度入手勾勒總體圖景。基於此，本文試圖補充個體的、精神的角度，從一個個僧人的內心世界管窺明清之際佛教的每況愈下。

出家固然蘊含了精神追求的意義，但從世俗的角度講，僧人也是一類職業、一個行當。它同其他職業一樣，憑借自身勞動及專業知識參與社會交換，獲得生存必須的各種物質資料。對禪僧而言，這個流程是：入行之後跟隨禪師修習，待到時機成熟，得到禪師的印可即可出師，擁有上堂說法與收徒的正式資格。一個尚未獲得印可的普通學人當然也可根據實際情況對眾說法或收徒，但這不會被正宗門派所承認。因此，要考察禪者身份是如何遭受猛烈衝擊的，焦點可聚集在這三個關節上：入行、印可、收徒。

1.入行標準

僧人的入行標準主要受朝廷的宗教政策把控，它在很大程度上決定了佛教的發展走向。在此之下的則是個人在社會生活中的選擇：選擇成為僧人而不是其他。

明代早期，朝廷對佛教既加以利用又管束制約，主要措施有設立僧官機構、規定度牒制度、賜予並保障寺廟的田產、將佛寺分作三類等。受這些政策的扶持，明初至明中葉，佛教一度興盛。但隨著中央政府整體實力的下降，統治者調整了宗教政策，企圖用出售度牒的方式短暫緩解財政危機。這種情況起於明英宗時期，一直持續到明朝末年。①這樣，不需要研習佛經，也不需要持戒苦修，只要支付足夠的金額就可以取得度牒，進而獲得僧人身份，僧人的整體素質自然大幅下降。金錢交易的便利還吸引來了一批亡命之徒、作奸犯科之流，可謂魚龍混雜。禪、講、教三分的弊端也日益暴露，“今教、禪、律人，各執一邊，互相矛盾，鮮窺大全，豈知無上妙道，出於口為教，運於心為禪，軌乎身為律，三法本一人行，今乃分疆自畫，去佛法遠矣。”②這些政策在客觀上降低了僧人行業的准入門檻，也使僧人集團內部分裂孤立。至於清代，清軍入關前以薩滿信仰為主，建立清朝後倚重藏傳佛教，加之天主教、伊斯蘭教等教派的活躍，漢傳佛教相對受冷落，可獲得的朝廷支持與資源更少。不過順治皇帝、雍正皇帝均表示出對禪宗的興趣，甚至參與到當時的佛教紛爭之中。總的來說，清代基本上延續了明代對佛教的嚴格管制的取向。③

從個體的角度看，一個人決定出家，原因不外乎四者：被佛法吸引且有慧根，一心向佛；困於俗世，尋求解脫之法；避禍，逃牢獄之災；謀生，憑施捨

① 參見周齊：《明代佛教與政治文化》第一章（第1—105頁）相關內容。
② （清）海明說，印正等編：《破山禪師語錄》卷二十，《嘉興藏》第二十六冊，第89頁上欄。
③ 參見周齊：《清代佛教與政治文化》第一章到第三章（第1—79頁）、第六章到第七章（135頁—229頁）相關內容。

供養生存。對佛教的發展來說，前兩類人占比越多越好，後兩類人占比越少越好，但末代時的情況往往相反。明末吏治腐敗，“有辽饷、剿饷、练饷之目歲，需二千餘萬，其費皆派之於民”[①]，加之天災頻繁，不少百姓淪為流民，不得不賣家鬻子，甚至“炊人骨以為薪，煮人肉以為食”[②]。這些人並無太多宗教情懷，只是為了求生才剃髮為僧：

> 或為打劫事露而為僧者，或牢獄脫逃而為僧者，或悖逆父母而為僧者，或妻子鬪氣而為僧者，或負債無還而為僧者，或衣食所窘而為僧者，或要為僧而夭戴髮者，或夫為僧而妻戴髮者，謂之雙脩，或夫妻皆削髮而共住庵廟，稱為住持者，或男女路遇而同住者，以至姦盜詐偽。技藝百工，皆有僧在焉。如此之輩，既不經於學問，則禮義廉恥，皆不之顧。惟於人前，裝假善知識，說大妄語。[③]

語嵩明確指出，這些人屬於“溫飽之流”，“把生死大事作戲具，謀居處，貪甘肥以為性命，賤本貴末，顛倒如此，可悲可憫。”[④]他們大多素質低下，或自身行事不端，僧尼混住；或弄虛作假，追逐財富；或以文字講肆為禪，蒙蔽世人：

> 溫飽流，勿與隊。此等人，染邪風，棄真味。遠道德，趨富貴。弄虛頭，行詐偽。或處田裏，或居廛市，不擇僧尼，混同聚會。或假毗尼，或稱講肆。或雲堂頭，便非文字。愚癡流，請開示。鳴鐘鼓，登尊位。顛倒說，錯亂喻。一夥瞎牛馬，贊勸圖衣食。相牽入網羅，一名修定慧。聞見明眼人，潛身即遠避。如此流害非細，法中魔，僧中刺。辱仙人，汙吾輩。[⑤]

既然出家不是為了成佛，那麼也就不用在乎自身的修為精進與否，只需在人前裝裝樣子，混個餬口即可：

> 這等人各執管見，不信棒喝。為人或執幾句之乎者也者講論為長，或執毗尼持念為長，或執吟詠書寫為長，或執割舌刺臂抄寫經典為長，或執禮拜磨筋苦骨為長，或執一句死話頭將心待悟為長。諸如此類，種種不一，皆自塞悟門，流入邪見。此等不為出家了脫生死，原為設法討吃而已，只圖做個修行樣子。[⑥]

他們不願認真修行，只會耍花架子，一旦談及佛法，就只能信口胡謅，將學人引向歧路。燕居評價這些人說：“堪笑而今杜撰禪，眼如掣電口如盤。千錐百

① （清）葛士濬輯：《清經世文續編》卷五十六户政二十八，清光緒二十三年（1897）武進盛氏思補樓刻本，第 6 頁上。
② （清）洪蕙纂修：嘉慶《延安府志》卷七十二文徵三，清嘉慶七年（1802）刻本，第 16 頁下。
③ （明）圓澄：《慨古錄》，《卍新纂大日本續藏經》第六十五冊，第 369 頁下欄。
④ （清）語嵩說，佛宗、佛柱等編：《語嵩禪師語錄》卷七，貴陽文通書局民國二十一年（1932）鉛印本。
⑤ （清）語嵩說，佛宗、佛柱等編：《語嵩禪師語錄》卷七，貴陽文通書局民國二十一年（1932）鉛印本。
⑥ （清）語嵩說，佛宗、佛柱等編：《語嵩禪師語錄》卷七，貴陽文通書局民國二十一年（1932）鉛印本。

劄無腥血，一味頑皮說夢顛。”[①]

因此，許多禪師反復強調參明眼善知識的重要性：“參禪不擇師，未免走他歧。”[②]“大唐國內非是無禪，只是無師。”[③]“如遇著一箇瞎眼阿師，愈增罪結，把好人都教壞了。”[④]“既無明眼師匠，為之裁削，久則化醍醐成毒藥矣。”[⑤]也從側面反映出僧人內部魚龍混雜的事實。

2. 印可標準

印可，即禪師證明弟子確實開悟而對他做出的認可。這一方面代表弟子的水準已經臻於純熟，一方面也賦予了弟子更多的權利，因為只有得到印可的禪師才具備上堂說法、收徒等資格。所以對於一個僧人來說，印可的份量是不言而喻的。

印可的標準有很多，《答投子通和尚書》中說：

> 從上先祖各有密傳宗旨，以辨正邪，為之驗人，關肘後印。三世諸佛六代祖師，萬象森羅有情無情，以海印三昧一印印定，普天匝地更無絲毫滲漏。自百丈大智禪師以下遞代相承。至於汾陽有三種獅子句，一超宗異目，二齊眉共躅，三影響音聞。若超宗異目見過於師，方為種草，若齊眉共躅，減師半德，不堪傳授，若影響不真，狐狼猥勢，異類何分。慈明傳之，遂云：掌上握乾坤，千差都一照。楊岐傳之，則以金剛圈栗棘蓬，以驗正邪。鐵圍山可透，金剛圈不可透。大海水可吞，栗棘蓬不可吞。若吞得一蓬，百千萬億蓬吞之無礙。若透得一圈，百千萬億圈透之無礙。[⑥]

書中總結了從古至今的四類主要印可標準。最初以“海印三昧”為證，一直傳承到唐代百丈懷海。宋代汾陽善昭提出“三種獅子”說，他的弟子石霜楚圓、楊岐方會繼承了善昭的說法並進一步發展，並為後世所遵循。但楚圓與楊岐的說法較為形象，不如“三種獅子”那樣易於判斷，所以明清之際的僧人似乎更傾向使用“三種獅子”，海明在一次上堂時就曾舉黃蘗希運、馬祖道一與百丈懷海之間的公案開示眾人：

> 所以黃蘗參馬祖，不料祖遷化，遂參百丈，問曰：“馬大師生前有何言句示人？”丈自舉參馬祖因緣，與我一喝，只得三日耳聾。蘗當下吐舌，丈曰：“子莫承嗣馬祖去？”蘗云：“今日因師舉，得見馬祖大機之用，我若承嗣，伊則喪我兒孫。”丈云：“智與師齊，減師半德，智過於師，方堪傳授。”兄弟你看這個榜樣，還是從打處痛處參究知痛癢耶？不從處痛處參究知痛癢耶？還是從喝處耳聾處知痛癢耶？不從喝處耳聾處知痛癢耶？[⑦]

---

① （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷七，《嘉興藏》第四十冊，第 106 頁下欄。
② （清）語嵩說，佛宗、佛柱等編：《語嵩禪師語錄》卷七，貴陽文通書局民國二十一年（1932）鉛印本。
③ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第四十冊，第 86 頁中欄。
④ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第四十冊，第 87 頁中欄。
⑤ （明）圓悟著，真啟編：《闢妄救略說》卷八，《卍新纂大日本續藏經》第六十五冊，第 172 頁下欄。
⑥ （明）如巹續集：《緇門警訓》卷八，《大正新脩大藏經》第四十八冊，第 1086 頁上欄。
⑦ （清）海明說，印正等編：《破山禪師語錄》卷五，《嘉興藏》第二十六冊，第 20 頁下欄。

“三種獅子”，即：

> 一超宗異目，二齊眉共躅，三影響音聞。若超宗異目，見過於師，可為種草，方堪傳授。若齊眉共躅，見與師齊，減師半德。若影響音聞，野干倚勢，異類何分。若當相見，切須子(仔)細窮勘，不得曲莽，死誤後人之印可也。①

其中，禪師最青睞的是“超宗異目”者：“當力效古尊宿，志過於師，方堪傳授之誡，自有冤家對頭。”②但能達到這個水準的禪人鳳毛麟角，如果嚴格按汾陽的標準執行，那麼一個禪師終其一生都很難培養出一個合格的弟子。換言之，一個禪人修行大半輩子都未必能夠被印可。於是這個標準被後世逐漸放寬了，只要學人得到了一星半點的見解，禪師就為他付偈：“諸方據師位者，見學人纔有一知半解，輒便肯他，或全肯或半肯。不知擔頭甚重，濫付源流。就去僻處，胡做亂做。嗟夫，祖道垂秋，皆從此輩壞之也。”③

雖然這種寬限是不得已而為之，且在當時起到了一定的作用，但從整個禪師隊伍來看，這屬於犧牲質量換取數量。企圖通過廣播法嗣來提升延續正傳的幾率，但卻導致“諸方法席甚盛，付受紛紜，人皆痛惡。”④從更長遠的角度看，也無異於飲鴆止渴。大批學術不精的禪人走入俗世，但又無法用透徹的說法征服大眾，於是“令明眼者鄙論輕賤，使佛法不貴。風既掃地，即釋迦復出、彌勒下生，人亦疑而不信。何也？蓋謂從前見聞者，皆此不堪種草輩壞也。”⑤為了扭轉佛門頹勢而做出的努力，最終反而將它拖入深淵。

此外，這種局面的形成也與信眾有關。一者信眾多為村野，水準不高，不具備分辨善知識的能力，二者誠心求道者寡，供養僧人多為圖神明庇佑，同時讓村中有個往來熱鬧的公共場所：“然今時人多以建叢林而不具其眼目，但要是箇長老，就是勿論表裏相慎不相慎，載道不載道，只圖大家往來，有箇香火。”⑥

3.收徒標準

僧人隊伍的混雜給禪師造成了苦惱，舉目望去，僧人雖多，但卻難以找到一個合適的繼承人。不少禪師發出了“祖庭秋晚，得人甚難”⑦的感慨。海明認為佛法的衰落是與人才缺失息息相關的，佛法需要堪當大任的人來弘揚，所以有了人才，佛法就能興盛，沒有人才，佛法必然衰微：“蓋聞佛法無主，要假人弘。得人則興，失人即廢，所以達人不可無也。”⑧

正是因為對人才的看重，禪師在收徒時十分慎重。他們主要從兩個角度來考慮：根器與志向。有根器且有志向的，是最理想的弟子；有根器但無志向的，

① （宋）智昭集：《人天眼目》卷二，《大正新脩大藏經》第四十八冊，第 307 頁上欄。
② （清）語嵩說，佛宗、佛柱等編：《語嵩禪師語錄》卷七，貴陽文通書局民國二十一年（1932）鉛印本。
③ （清）語嵩說，佛宗、佛柱等編：《語嵩禪師語錄》卷八，貴陽文通書局民國二十一年（1932）鉛印本。
④ （清）語嵩說，佛宗、佛柱等編：《語嵩禪師語錄》卷七，貴陽文通書局民國二十一年（1932）鉛印本。
⑤ （清）語嵩說，佛宗、佛柱等編：《語嵩禪師語錄》卷八，貴陽文通書局民國二十一年（1932）鉛印本。
⑥ （清）如相說，道崇編，道領錄：《敏樹禪師語錄》卷十，《嘉興藏》第三十九冊，第 505 頁中欄。
⑦ （清）語嵩說，佛宗、佛柱等編：《語嵩禪師語錄》卷七，貴陽文通書局民國二十一年（1932）鉛印本。
⑧ （清）海明說，印正等編：《破山禪師語錄》卷二十，《嘉興藏》第二十六冊，第 88 頁下欄。

一般不會考慮出家，而是經營其他行當；無根器但有志向的，雖然辛苦，收穫卻不大；既無根器也無志向的，自然不入禪師之眼，一般也不會在禪者隊伍裏廝混太久。以上種種，唯無根器但有志向者最難安置。他們雖然有心，但畢竟天資有限，所以禪師一般不會收為弟子。但在明末，那些濫竽充數之徒的氾濫使真正有志向的人顯得尤為稀少可貴，禪師見了，反而欣喜：

> 邇來法門寥落，多見道俗力行此事，故善之猶未極盡耳。但是口口談空，步步著有，稍見一個半個具些血性者，據此則動病僧一番喜羨也。然而悲痛喜羨的，荷大法之職任，非同小事之勉強。如是則知門下與我老和尚望꫶拳轟掌，痛快數番處，非從法印，安有自肯耶？既自肯處，便是休歇處，如別有法印，別有肯路，則病僧鼻孔不代門下出氣。[①]

因此很多禪師便放寬了標準，接納此類學人。如破山以“賢”“愚”區分學人的資質，認為愚者雖然根器差了點，但只要肯發奮進取，也算是“賢”：

> 釋迦老人垂教，以六度之人，莫先於布施度一也，是度中人多，不擇其賢愚，一概施之，謂是不住相之平等,誠恐以設教之意違焉，何以故？予推教之意，必擇賢者施之，洞愚者奮志亦賢也，此正合平等之意。以一賢而賢天下者，故獲福於不可思議哉。若不擇而施之者，賢者自賢，愚者自愚，至盡劫窮時，決無有廢愚興賢之心。以一愚而愚天下者，故獲禍於不可思議哉。蓋賢愚非一也，而施之者謾忽於是焉。若此則傾大地財，不足施作業者，孰肯就釋迦老人嘴角頭，快飲涕唾哉。[②]

但根器愚鈍的人很少能堅持下來。他們苦參無果，又見禪師不肯說破，慢慢變得灰心喪志，懶散度日，也不與禪師親近：

> 有真心學道者，又愚頑蠢鈍。凡善知識，一動一靜，或喜或怒，無不徹骨相為。全然不省，反作無名會，將謂不慈悲，不善操履。每晨下單食槌過，便竄各尞，煨地爐，打雜話，不獨將自己工夫丟下，□□不問方丈寒溫，彼此如陌路人，如是何為學者？[③]

或者疑心是禪師吝嗇，不肯傳法，於是一走了之，投向魔窟，走上外道：

> 又有一輩真痛念生死，發心參善知識。知識有直截全提者，有向學人說個話頭者，學人穎利底，當下領悟。根性遲鈍者，千沒奈何，萬沒奈何，只要求人說破。知識婆心，豈肯害他，必待他自己迸破疑團，始得大休大歇，免受人熱一謾。他便私念云：知識吝法，不向我說。即掉臂而去，撞入天魔、野干黨類，一一為他從頭註解，妄評妄論云：“一棒一喝，一拳一掌，三玄三要，四賓主，四照用，至於麻三斤，乾屎橛，庭前柏樹子，狗子有無佛性話，皆是顢頇人埋殺學者底。我此間沒得這

① （清）海明說，印正等編:《破山禪師語錄》卷十二,《嘉興藏》第二十六冊，第 48 頁上欄。
② （清）海明說，印正等編:《破山禪師語錄》卷二十，雙桂堂乾隆庚辰年（1760）木刻本。
③ （清）語嵩說，佛宗、佛柱等編:《語嵩禪師語錄》卷四，貴陽文通書局民國二十一年（1932）鉛印本。

> 些說話，但有來者，我立地與他說破，一味直教他廣學多聞，便是你終身受用，何患無人恭敬。千囑萬囑，往後任他諸方長老，鈞奪你，逼拶你切亟勿信。”學者一聞是語，如箭透骨，如毒人心，踴躍禮拜云：“真大善知識，慈悲徹骨為某甲，某甲若不來見吾師，幾乎錯過一生。始知枉苦前功。”①

玄壁禪人或可為典型代表。據《語嵩語錄》記載，語嵩錯責玄壁後，追悔莫及，認為對弟子還是寬容些好：“向後宜寬宏待下，切忌效老僧為也。不然根器狹劣者只得望風退席。老僧尤悔錯責玄壁，恐他承當不下，作無明會也。賢徒當善教誨，勿折他好志。”②可見禪師為了不讓這些弟子走向歧途，只得妥協，將標準一再下調。

另外，還有人為了得到正統法脈的頭銜而投師，或為了擴充門庭而收徒，他們更多地是名義上的師徒關係：“今之師資相承者，初心不過欲藉源流法派，為異日出世拈香取信於人，故強為苟合耳。”③這樣一來，師徒對彼此沒有真正的認同感，佛法見地也可能千差萬別，這就造成他們之間長期潛伏著齟齬，密雲圓悟與漢月法藏之爭便是最好的例子。

值得注意的是，在明末，收徒還兼有救濟之意。有的禪師見離亂者孤苦無依，便收為弟子，充作侍僧，給予衣食，讓他們存活下去。如海明收圓拙便是出於“憐兒不覺醜”。這雖屬善舉，但從客觀的角度來看，同樣是對收徒標準的違背。

綜上所述，三大標準皆遭到或淺或深的衝擊與破壞，禪者身份無時無刻不在面臨危機。末流之輩的敗壞與有識之士的挽救相互作用，在明末清初形成熱鬧紛呈的局面。

二、僧諍：存在與感知

“宗旨學說之爭”與“門戶派系之爭”的具體內容已經在上一節中寫明，這一小節要提出並回答的問題是：為什麼這些僧諍明明是存在的，但是卻沒有被注意到，以致人們認為無事發生呢？可以從三個層面考察：一是事實層面（發出），二是文獻層面（中介），三是研讀層面（接收）。佛教的規定及文化的要求使得佛教徒養成了為人不爭的性格，即使心中有詞，他們也很少公開表達自己的不滿。同時，不恰當的表達也會造成對話系統的失效，使人們陷入無意義的纏鬥之中，忽略了問題的核心。有時，儘管衝突還是不可避免地爆發了，但一些禪師及其門人在編纂語錄時會對文獻進行加工，刻意刪去部分容易引起爭端的內容，或僅保留隻言片語。最後，後人對於前人的關注並非是均勻分佈的，而是有明顯的側重。一些地區得到持續的關注，而另一些地方則長期遭受冷落，主觀上的忽視造成了客觀上“不存在”的錯覺。

① （清）語嵩說，佛宗、佛柱等編：《語嵩禪師語錄》卷九，貴陽文通書局民國二十一年（1932）鉛印本。
② （清）語嵩說，佛宗、佛柱等編：《語嵩禪師語錄》卷七，貴陽文通書局民國二十一年（1932）鉛印本。
③ （明）道盛說，大成、大然等校：《天界覺浪盛禪師全錄》卷七，《嘉興藏》第三十四冊，第 632 頁下欄。

（一）忍的性格底色

沉默有時並非意味著無話可說、無事可諍，而是雖心有異議，但並不表現出來為人所知。影響行為模式的深層因素是思維方式：佛教視貪、嗔、癡、慢、疑為五毒，要求僧人修心，不起念想、不生爭執；中國本土有尚忍的文化傳統，以忍耐為美德。這些賦予了漢傳佛教僧人“忍”的性格底色。

1.佛門的教化

佛經中明確教誨僧人勿起衝突的內容比比皆是，如《長阿含十報法經》說：“聚合不諍訟，一向行定致忍。”[①]《梵網六十二見經》說：“受賢者誠奉行，自觀身，不諍訟，思惟道，所作安諦。”[②]《佛本行集經》中也把“不諍鬪，是法明門，斷瞋訟故”[③]列為一百八法明門之一。

為了倡導僧人不諍，佛經着力說明了不諍的種種好處，如有利於個體維持在一個中和平穩的狀態中，遠離憂愁與瞋恚，保持身體健康：

> 若天及人共諍者，必無利義，若天及人不諍者，必有利義。……若時天及人鬪諍怨憎者，爾時，天及人憂苦愁慼，因此故天及人多有憂苦，多懷愁慼。梵志！若時天及人不鬪諍、不怨憎者，爾時，天及人快樂歡喜，因此故天及人多快樂、多歡喜。梵志！如是天及人共諍者，必無利義，天及人不諍者，必有利義。[④]

在群體的角度，不諍的優勢在於可以維護僧伽集團的團結。故而戒律中規定應該與其他師友和睦相處：“應與僧和合，歡喜不諍，同一師學，如水乳合，於佛法中有增益安樂住。”[⑤]相應地，破壞僧人間的團結被視為極大的罪過，嚴重到會下地獄。

此外，不諍與忍耐可謂互為表裏，因此佛教也主張忍耐處世。如以“布施、持戒、忍辱、精進、一心、智慧”為抵達彼岸世界的修行法門，稱為“六度（六波羅密多）”，其作用具體在於：“用人有婬怒、瞋恚、愚癡故，行布施為除惡貪，持戒為除婬怒，忍辱為除瞋恚，精進為除懈怠，一心為除亂意，智慧為除愚癡，用欲去六事故。”[⑥]可見佛教是把忍辱作為克服瞋恚的一種手段來推崇的。

佛教的這些教義具有強烈的現實意義。僧人必定要與社會上的其他成員接觸，而一旦牽扯到世俗官司，往往是敗多勝少，輕則剝奪人身自由，重則喪失生命。為了避免捲入訟訴、保全自身性命，佛教乾脆提倡與人無爭。在明清之際，僧人仍然秉承了“僧以不諍為本”的原則，不僅自己要守本分，連“紛爭勢位者”也儘量避免接觸。他們認為“行道”是佛子的本分，應該放下小我、忘記我見，追求純粹的心靈境界，但現實卻是不少僧人打着護法的旗號公報私仇：“法門以無諍為宗，行道當先忘我見。雖曰為法，實未忘情。不能不為之扼腕也。”[⑦]僧人間的矛盾有時會鬧到不可收拾的地步，如德申的法叔費隱通容曾撰《五燈嚴統》一書，因把雲門宗與法眼宗歸到南嶽系下，引起了曹洞宗人

① （後漢）安世高譯：《長阿含十報法經》卷一，《大正新脩大藏經》第一冊，第 235 頁下欄。
② （三國吳）支謙譯：《梵網六十二見經》，《大正新脩大藏經》第一冊，第 265 頁中欄。
③ （隋）闍那崛多譯：《佛本行集經》卷六，《大正新脩大藏經》第三冊，第 681 頁中欄。
④ （東晉）瞿曇僧伽提婆譯：《中阿含經》卷三十六，《大正新脩大藏經》第一冊，第 659 頁下欄。
⑤ （後秦）佛陀耶舍譯：《四分僧戒本》，《大正新脩大藏經》第二十二冊，第 1024 頁上欄。
⑥ （後漢）嚴佛調譯：《佛說菩薩內習六波羅蜜經》，《大正新脩大藏經》第十七冊，第 714 頁下欄。
⑦ （清）紀蔭編纂：《宗統編年》卷三十二，《卍新纂大日本續藏經》第八十六冊，第 315 頁中欄。

的不滿，他們組織起百餘人的請願，將費隱告上公堂。通容輸掉了官司並受到官府的追究，他疾呼：“立義不當，板從公劈，考覈無憑，書從損益，何必以有司勢力相傾奪耶？”[①]為了平息諸方怒火，《五燈嚴統》的書版最終被送到靈岩寺焚毀。[②]這件事充分顯示出捲入僧諍的切身危害，對同時代的僧人有警醒意味。

2. 尚忍的文化傳統

忍指的是當個體面臨身心痛苦、心理衝動或心理衝突時，自主地調控自己的情緒和動機，策略性地採取符合個人需要或社會期望的行為的心理過程。[③]對於忍的分類，不同學者有不同觀點，但基本不出道德修養、人際關係、社會成就三大範疇[④]，可以說貫穿了社會生活的方方面面。

中國人的尚忍心態由來已久，《論語》有“小不忍則亂大謀。”《荀子》有“志忍私，然後能公；行忍情性，然後能修。”《老子》有“夫惟不爭，故天下莫能與之爭。”到了元代，還出現了以修忍為主題的專書，如吳亮的《忍經》，許名奎的《勸忍百箴》。此外，忍作為一種內在精神，時常被飾以更高尚的名目，如明代馮夢龍所編《醒世恆言》有《三孝廉讓產立高名》一篇，許武被朝廷徵官後，為了讓兩個弟弟也被朝廷徵辟，故意在分家中偏袒自己。兩個弟弟因忍讓不爭，對許武的安排“並不違拗”而獲得鄉親的一致好評，最終許武得償所願。[⑤]文中雖以“孝廉”為歌頌的對象，但顯而易見，其本質還是忍讓。

出生於這樣的氛圍中，漢地僧人亦無法逃脫尚忍文化的影響。如對於丈雪來說，忍讓可謂是他的家學。丈雪的父親李梅是個地道的農民，“以稼穡為務”，丈雪回憶他時說：“先府君居常以諺語格言訓不孝于兒童，如戒自足曰‘學到老，不會到老’，崇寬大曰‘忍難忍事，恕不明人’，教歡戢。不孝信受奉行，至於今日，知其何不足力行慈忍。”[⑥]丈雪就是在這樣的家庭環境中耳濡目染地長大的。同時，尚忍也是佛教的要求，所以他很自然地將二者結合在一起，融入他的學佛心得中：“學道人務要死盡偷心，偷心若盡，光風霽月，何道可學。故始祖于阿僧衹劫難行能行，難忍能忍。然後於一切善惡逆順境緣一一照破，不受伊移換。”[⑦]

需要注意的是，儘管忍成為了大多數中土僧人的性格底色，形成了一種保守、內斂式的人格特質與處世風格，但並非所有的佛子都終身遵循。即，有不忍的僧人，同一個僧人也有不忍的時候，不能一概言之。如丈雪就在三件事情上顯示出不忍的一面，在“順治十三年（1656）丙申”時：

> 適山翁和尚寓三塔寺，誤聽讒言，謂師弗從萬峰來，當是假攀。師聞之，即至三塔。時值譚埽庵、朱葵石、張菊存、汪爾陶、施易修、孫起伯、高子修、高念祖諸護法，及本寺堂頭自閑和尚在座。師與山翁及士大夫相見畢，遂云：‘貧道有樁不平事，舉似衆護法可為千古高抬貴手。昔山翁法叔在天音職書記，號木陳。貧道寓藏堂，聚首數年，彼此

① （明）通容說，隆琦等編：《費隱禪師語錄》卷十四，《嘉興藏》第二十六冊，第 190 頁中欄。
② [美]吳疆：《禪悟與僧諍：17 世紀中國禪宗的重構》，北京：中華書局，2023 年，第 226—230 頁。
③ 陳萍：《中國人尚忍心態的心理學研究》，南京師範大學碩士學位論文，指導老師汪鳳炎，2006 年，第 5 頁。
④ 李敏龍、楊國樞：《忍的心理與行為》，《華人本土心理學》（下冊），重慶：重慶大學出版社，2008 年，第 593—594 頁。
⑤ （明）馮夢龍編：《醒世恆言》，上海：上海古籍出版社，2012 年，第 20—23 頁。
⑥ 王路平、龚晓康主編：《丈雪禪師語錄詩文》，貴陽：貴州大學出版社，2018 年，第 273 頁。
⑦ （清）通醉說，徹綱等編：《昭覺丈雪醉禪師語錄》卷十一，《徑山藏》第一六七冊，第 2 頁。

> 同參，無何今日不認為同參，而並不認為法侄。種種譃刺，欺法門大甚，想昔撻隱元為不孝，今視丈雪為假攀，法叔獨霸諸祖庭，欲抹殺破山、費隱兩家矣。’山翁見師下急，對眾舉誓。眾護法勸解，師怒方息。[①]

“山翁和尚”，即密雲圓悟的弟子木陳道忞，通醉的師叔。木陳懷疑丈雪此次東來意圖不軌，是為了攀炎附勢。丈雪聽說以後立刻召集多位護法士大夫，在他們的見證下與木陳對質，逼得木陳只得“對眾舉誓”。

在“康熙元年（1662）壬寅”時：

> 眾當道、宰官、紳衿、緇素，俱詣謁問道，接納盤桓朝夕不怠。時泰西天主教穆革我，倚許方伯勢，諸當道信其邪說，有圖廢釋教之舉。師有上許方伯、席文宗、王郡守，辟天主滅佛教書。[②]

天主教為了擴張自己的宗教勢力，欲罷黜佛教，獨尊天主教。丈雪於是上書諸士大夫護教，最終“罷當道公議而止”。

到了“康熙三年（1664）甲辰”：

> 時秉鈞者奉天主教湯若望，仍行左道，又有沙汰之說。聞玉林國師密扎進京，欲保全大雄報恩。師致書曰：“既膺一國之寵，當此魔強法弱之際，正宜挺身利濟，俾甯謐海內諸山。焉得只顧自己，豈稱法門柱石哉？”[③]

“玉林國師”，即玉林通琇，順治皇帝封他為“大覺普濟能仁國師”。彼時天主教勢力再次蠢蠢欲動，在湯若望的咄咄相逼下，他利用自己國師身份的便利，私遞密扎入宮，企圖保全自身，置其他佛教中人於不顧。丈雪因此寫信譴責了他。由此可見，一向以忍為準則的丈雪，也有雷厲風行、犯言直諫的一面。

而一些不拘常理者的存在突破了佛門的藩籬，豐富了禪者的形象。如曹洞宗僧人覺浪道盛，舉孔子、孟子、莊子、舜、禹、商湯、周武王等人事跡證明“凡此以正直之氣發天地人物不平之氣，以會歸於天地中和者，皆怨怒功也。世間法如此，參禪學道視此生死性命之怨怒果何物乎？”[④]他大膽地“打破禪門不輕易講喜怒哀樂的常規，毫無忌諱地大講怨的禪法”[⑤]。由覺浪的思想於過於奇異，荒木見悟將他獨特的個人風格概括為“憂國烈火禪”。道盛推崇之“怨”，實際上是不“忍”的一種曲折表現。

可以說，佛教教義與中土文化合流而成的忍的性格底色，在很大程度上左右了佛子的言行。對於僧諍的厭惡降低了衝突爆發的幾率，維持了表面上的相安無事，但卻無法從根本上消除矛盾。

（二）對話系統失效

對話系統失效是指，在對話中由於情緒扭曲、價值遮蔽、轉述變形等外在

① （清）徹綱等編：《昭覺丈雪醉禪師紀年錄》，《徑山藏》第一百六十七冊，第 17 頁下。
② （清）徹綱等編：《昭覺丈雪醉禪師紀年錄》，《徑山藏》第一百六十七冊，第 23 頁上。
③ （清）徹綱等編：《昭覺丈雪醉禪師紀年錄》，《徑山藏》第一百六十七冊，第 26 頁下。
④ （明）道盛說，大成、大然等校：《天界覺浪盛禪師全錄》卷三十三，《嘉興藏》第三十四冊，第 795 頁下欄。
⑤ [日]荒木見悟：《明末清初的思想與佛教》，上海：上海古籍出版社，2010 年，第 167 頁。

因素的干擾，參與對話的雙方都沒能準確把握彼此的含義，未能形成真正的溝通與對話。這是相當普遍的事實，因為對話本就易受多種因素的影響，充滿了複雜性。如劉因燦在考察了破山與聚雲的佛法主張後，認為二人產生分歧的根本不在於他們對禪法的認識不同，而是“由破山海明对他（指聚雲）的观点误解而起”，誤解的源頭可能是中間人傳話不當。[①]

在《笥中錄》之諍中同樣可以發現類似的情況，這主要集中在山暉身上。在《山暉語錄》中保留了大量與德申相關的書信，包括：《示繼燈禪人》《與羅總府》《復馬尚公》（兩封）《與李相如黃元申吳季子居士》《與石琴聞監寺》《復德山語嵩禪師》《復昭覺丈和尚》《與虎丘況禪師》《與大雲長西堂》《寄嵩山野竹長老》《復楊將軍》《復開聖諸門人》。在以上書信中，有時山暉氣憤已極，不稱“燕居”而稱“某人”。行浣以道德倫理的尺規衡量燕居的行為，是儒家綱常秩序的忠實衛道者，這也導致了他未能客觀對待燕居德申及其《笥中錄》。在他看來，燕居德申揭露了同門師兄弟與師父的過失，便是一場以下犯上、尊卑顛倒的大反叛，是“有親棄之，有師侮之，有兄長辱罵之，有骨肉剝削之。或行劫，或妄言，或災木石，使師友為法受惡，真梟獍也。”[②]對於燕居的禪法思想，山暉完全不認可，但他沒有針對不妥之處展開批駁，而是直接定性成“糞屑”，往後的糾紛也愈加偏離本意。因此，若把行浣眼中的燕居與真實的燕居等同起來，必然會得到“燕居是一個不學無術的卑鄙小人”這一錯誤結論。

此外，為了將德申的“真面目”公之於眾，山暉不斷去信給護法檀越與雙桂禪系其他弟子，意圖從官宰鄉紳那裏得到支持，並聯合諸人共同抵制燕居。正如張畢來所說，是“以孔孟為依據，索是非于黃塵。”[③]然而，行浣的行為有過火之嫌，在方外人士看來，佛門紛爭若過分依賴護法等世俗力量解決，則有以勢壓人的嫌疑。如語嵩就在一次開示中告誡道“不可與居士檀越投書帶柬，諸事效勞”，同一時期的曹洞宗大師湛然圓澄作《慨古錄》感慨明末叢林弊端，其中也寫到：“或師範誡訓過嚴，或道友議論不合，便欲殺身以報之也。或造揭帖，或捏匿名，遍遞縉紳檀越，誘彼不生敬信、破滅三寶，使彼此皆受地獄之報。寔可傷矣。”[④]可見行浣的行為在眾僧眼中是不可取的，通過調動外在力量使對方屈服也不是正確的溝通方式。

（三）主觀上的文獻加工

正如上文所言，僧人本就力圖避免爭執的發生，而對於已經發生的僧諍，則多採取隱而不書或盡可能少書的態度。《笥中錄》之諍本是燕居人生中的一件大事，但卻被他自己抹去了幾乎全部的痕跡。他沒有在語錄中直接提到此事，而是僅保留了部分相關的書信，如與舌響法孫、居士張古山的通信；甚至沒有把《笥中錄》一書寫入行實所列著作中。通醉在自己的語錄中也只保留了一封《復茆坡燕居兄》，在《紀年錄》中僅保留了另一封《復茅坡燕居和尚書》。敏樹、象崖、雲腹等人的語錄更是隻字不提。唯有山暉性情激烈、愛憎分明，逾常規之外，但也只是個例。

正是文獻上的有意疏漏與語焉不詳，使得數百年的風雲變遷、生死輪轉後，世人無從得知實情。

---

① 劉因燦：《關於破山禪派與聚雲法派僧諍的再探討》，《宗教學研究》，2015 年第 4 期，第 126-131 頁。
② （清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》卷十一，《嘉興藏》第二十九冊，第 80 頁中欄。
③ 張畢來：《紅樓佛影——清初士大夫禪悅之風與〈紅樓夢〉的關係》，上海：上海文藝出版社，1979 年，第 140 頁。
④ （明）圓澄：《慨古錄》卷一，《卍新纂大日本續藏經》第六十五冊，第 373 頁，上欄。

（四）客觀上的文獻亡佚

子部圖書的地位遠不如經、史、集部書籍，《笥中錄》作為佛教典籍，也並非書肆市場的主流。因此它的數量不多，傳播範圍亦相當有限。加之本身篇幅較為短小（僅二卷），又遭到作者的刻意隱沒與周圍人的冷遇，在明末清初的戰火中很難保存下來。《笥中錄》的亡佚使其背後的這一段僧諍往事更加不為人知。至於書法、碑刻、摩崖等文物，本身壽命就較有限，又經歷風吹日曬、戰火摧殘，以及特殊年代的整改，能完整流傳至今者更是寥寥。

（五）後人的忽視

一個事實是，西南地區、明清時期的佛教情形較少為當世人所重視，被世人忽略的法諍可謂不知凡幾。

但凡提到明末清初的法諍，人們首先想到的便是發生在江浙地區的密漢之爭。它波及範圍廣、持續時間長，甚至得到了雍正皇帝的關注，因之撰《揀魔辨異錄》一書。此外，萬曆年間由鎮澄《物不遷正量論》引發的大辯論，也被江燦騰視為“傳統佛學的最後光輝”而大書特書。再觀陳垣之《清初僧諍記》，所考皆為江浙地區門戶勢力之諍。陳垣本人也意識到了這一偏頗，故在書末附有《記餘》，補充四類正文未及之僧諍。第一條如此說道：“或曰：右十章所諍，不論為濟、洞，為天童、三峰，皆為門戶勢力諍也。夫天童、三峰之諍，初不為門戶勢力，然則清初僧諍，亦有為宗旨學說者乎？曰：有。《宗通編年》‘康熙廿六年’條，曾大書夾山與天寧法諍矣。”①夾山與天寧的法諍，仍與三峰派關係密切，可視為密漢之爭的餘緒，並非真正意義上的另起篇章。至於西部滇黔地區，陳垣卻認為“滇黔法門雖盛，未聞有宗旨學說之爭，惟門戶派系之爭則有之。”②但表面上的平靜並不意味著西南的佛壇在法門奧義上已經取得了廣泛共識，實際情況是一團和氣下的暗流湧動。根據上文分析可以得知——那些分歧的種子有時沒有機會發育成形，自然也不會被視為法諍。《笥中錄》之諍就是一則極好的例證。吳疆的《禪悟與僧諍：17 世紀中國禪宗的重構》在探討密漢之爭與“兩悟道”爭論之餘，雖然注意到了一些西部地區的情況，如破山與聚雲的衝突，但也只一筆帶過。文末特列“17 世紀的主要僧諍”一篇，收入其餘僧諍 12 條，但均以浙東為中心，他對西部佛教的興趣比陳垣還要小。

以上種種因素相互作用，最終造成了遮蔽的假象。因此追根溯源、撥開迷霧，對研究已消亡的事物是十分有必要的。

① 陈垣：《明季滇黔佛教考（外宗教史论著八种）下》，石家莊：河北教育出版社，2001 年，第 556 页。
② 陈垣：《明季滇黔佛教考（外宗教史论著八种）上》，石家莊：河北教育出版社，2001 年，第 277 页。

結語

燕居德申是一位生於巴蜀而長年弘法於黔楚的明末高僧，其畢生的傳法心血凝聚成《雲山燕居申禪師語錄》八卷，它同時也是明清禪宗語錄的典型代表。本文對燕居德申的研究是一種以細緻為特徵的個案研究，作為微觀研究的一種，可彌補宏觀研究的未及之處。

在考證燕居德申的生平方面，本文主要回答了以下幾個問題：

一、德申的生卒年。基於《燕居語錄》及僧塔銘文，他生於明萬曆三十八年庚戌（1610），圓寂於清康熙十七年戊午（1678）八月十五日，壽六十九；而非基於燈錄認為的生於明萬曆三十三年乙巳（1605），壽七十二。這對明確歷史事件發生的先後時間及年譜的編纂具有重要意義。

二、德申的師承。一般認為德申的師父主要是唯識師高原明昱及禪師破山海明，但實際上在二者之間還存在一位承上啓下的關鍵人物：吹萬廣真。吹萬是一位頗具義學色彩的禪師，他對德申思想上的影響不容小視，《燕居語錄》中流露出的觀點，有的往往能在聚雲的著述中發現類似的表述。同時，廣真讓燕居擔任書記僧，體現出他對德申的重視。燕居與其弟子鐵壁慧機交善，大抵也以同出一門為契機。

與之相關的是德申的身份變化。明代統治者別有用心地將僧人分為教、講、禪三類，目的在於從內部割裂佛教。教僧負責儀軌，位置較為邊緣，禪僧則是隨着明中後期禪宗的復興而崛起。唯識學也在明季再綻光芒，但華嚴經典自唐代以後便亡佚得所剩無幾，加之內容深奧，門檻較高，故氣勢不及禪宗。因此，在明末清初，三類僧人在僧人群體內部的印象可視為：禪僧高於講僧，講僧高於教僧。不同類別之間雖有區別，但並無嚴格的壁壘，因此轉換身份的情況也時有發生，燕居就是先為講僧、後為禪僧。但人們似乎只關注到他禪僧的一面，從而忽略或誤解了他作為講僧的底色。本文結合明清時期的時代背景解讀了燕居求法經歷的特殊性，并指出由此帶來的印記：德申以說法為要緊事，他的禪法也體現出濃烈的講學風格。

三、德申在臨濟宗傳入黔地中的特殊地位。明末四川地區戰亂是蜀僧入黔的重要原因。在此之前，黔地的佛教發展得並不充分，甚至可稱貧乏。因此善一如純以燕居、語嵩、雲腹三人的到來為“破天荒”。蜀僧先後入黔者不下百人，為何燕居得以脫穎而出、近乎獨佔鰲頭？他的影響力之大，除自身道行高深之外，還與時間有莫大關係。蜀人大規模出逃避亂始於甲申之變（1644年），張獻忠屠蜀。古人安土重遷，輕易不肯背井離鄉。而其時德申住錫江安（今四川省宜賓市江安縣），道場附近的山頭被張獻忠的部下馮雙禮率先攻破，性命之危近在眼前，德申不得不遠走他鄉。因為這個緣故，他是第一批入黔的臨濟僧人之一。如丈雪入黔是在清順治三年（1646），聖可在順治七年（1650），且其時尚未出家。

此外，與其他僧人長住某寺不同，燕居經常更換住地，據《語錄》記載，他“開法於黔蜀楚三省，坐刹十四”，但實際上德申的說法之地至少有二十處：忠南楞伽菴、爐筵流中寺、寨頂山、威陽茅坡九龍山、大興寺、麥新太平菴、都勻觀音寺、嶠峨高真觀、陽寶山楞嚴閣、夜郎雷音寺、青螺山、雲山勝力寺、南嶽九龍盆、西鄉梅坪、甕安草堂沐曇寺、圓通禪院、平越福泉禪院、護國寺、

白衣庵、玄天洞等。這一方面反映出亂世時禪師的流動性，另一方面，燕居不限場合、隨時開示的傳法特徵也擴大了他在信眾中的知名度。

四、德申對邵陽的文化影響。明末清初，邵陽佛教一時間百花齊放，德申的到來使雲山名山得主，勝力寺由衰轉盛。德申制定規章，嚴行戒律，并大興土木擴修寺院，一扭頹喪、散漫的不良民風，對提升邵陽當地的民眾素質作出了貢獻。多種舉措并舉，勝力寺得以延續至今，而不是像其他寺院那樣熱鬧一時便消失了。可以说，燕居对勝力寺的管理堪為丛林典範。除勝力寺外，他還經常在雲山附近的五里菴、木瓜嶺、東山、雲濟峰、鄧門、唐家寨等地開法。由於他時常以佛釋道、以佛釋儒，這於無形中顯示出了三教思想的融合，以及佛教不斷世俗化的發展趨勢。

五、挖掘并闡釋《笥中錄》之諍。本文發揚微觀史學派的精神，以建立“文本場域”的方法挖掘出《笥中錄》一書的創作始末及由此引發的僧諍，對前人的研究進行了創造性的補充。這場僧諍揭示出雙桂禪系內部的不和諧，也暴露出末法時代的種種弊端。燕居約在順治八年（1651）冬以犀利的文辭揭示出法門亂象，寫成《笥中錄》二卷并流布。在順治九年（1652）遭到丈雪通醉的批評，并不斷遭到山暉行浣的言語攻擊。本文還藉此重新審視了燕居與山暉的過節，跳出以往從山暉視角看問題的慣性，站到一個較為中立的立場上。敏樹如相、象崖性珽與雲腹道智雖也赫然在《笥中錄》的批評之列，但他們採取了沉默的對策。到了順治十一年（1654），海明不得不出面調解并喝止了燕居的行為，他整頓佛門的志願就此半途夭折。通過分析這一事件始末，本文充分發揮微觀研究的優勢，將筆觸深入人的生存境地與精神世界，指明了明末清初混亂的社會現實對收授傳法制度的衝擊，由此造成的禪師身份的危機以及佛教改革的必要性、迫切性。

對《雲山燕居申禪師語錄》的研究，本文主要回答了以下幾個問題：

一、《嘉興藏》與《燕居語錄》。由於暫未發現《燕居語錄》的單行本，故本文系統梳理了《嘉興藏》的流布情況、相應的版本以及後世的整理情況，并比較所錄《燕居語錄》的異同。以往對於《嘉興藏》的研究以整體為主，着眼於某一版本，而對語錄的研究以單行本為主，對《嘉興藏》所錄版本統稱為《嘉興藏》本。本文以小切大，借《嘉興藏》在中國臺灣、中國大陸及日本的流傳情況探討《燕居語錄》的目錄、版本、校勘等文獻問題，發現中國大陸所藏《嘉興藏》與日本所藏《嘉興藏》中所錄《燕居語錄》在內容上並無出入，只在版式上略有不同。目前《燕居語錄》的整理本僅有一個，由樂光彥點校作序、牟應杭復審，本文指出其文獻整理上的訛誤之處。

二、《燕居語錄》語言風格與思想內涵。

在禪宗語言觀的影響下，《燕居語錄》的整體語言風格是“甯失於實，勿失于華”。具體而言，主要是精悍俚俗與簡截綿密。其頌偈與僧詩形式自由、語言活潑生動，為了防止學人沉迷於文字修飾故意向俚俗靠攏。而《燕居語錄》中的機緣論辯，為其他禪師語錄所罕見。受義學思想及吹萬禪師的影響，燕居慣以主客問答的方式闡說佛法，其發問與作答總能以隻言片語契中要害，乾脆明瞭，并以盡可能周到的方式論證其觀點，顯得氣勢磅礴，綿綿不絕。

燕居的禪學思想經歷了一個、發展、轉變最終確立的過程。他一方面繼承了禪宗的棒喝觀、心性論、實踐論等傳統，一方面顯示出三教合一的時代特色。他以釋為中心論說三教、統攝三教，并在禪的高度上匯合。德申對三教的理解，與同時期的禪師相比更為深刻與系統。

最後，文中附有圖片與表格若干，表格均出自筆者之手，而圖片一部分源自筆者的實地考察，一部分收集於網絡；文末附有燕居德申年譜與法脈傳承，方便查閱。

參考文獻

一、佛教文獻

[1]（東漢）安世高譯：《長阿含十報法經》，《大正新脩大藏經》第 1 冊。
[2]（東漢）嚴佛調譯：《佛說菩薩內習六波羅蜜經》，《大正新脩大藏經》第 17 冊。
[3]（三國吳）支謙譯：《梵網六十二見經》，《大正新脩大藏經》第 1 冊。
[4]（東晉）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，《大正新脩大藏經》第 9 冊。
[5]（東晉）瞿曇僧伽提婆譯：《中阿含經》，《大正新脩大藏經》第 1 冊。
[6]（後秦）佛陀耶舍譯：《四分僧戒本》，《大正新脩大藏經》第 22 冊。
[7]（南朝宋）求那跋陀羅譯：《楞伽阿跋多羅寶經》，《大正新脩大藏經》第 16 冊。
[8]（南朝梁）達摩：《少室六門》，《大正新脩大藏經》第 48 冊。
[9]（隋）慧遠：《維摩義記》，《大正新脩大藏經》第 38 冊。
[10]（隋）闍那崛多譯：《佛本行集經》，《大正新脩大藏經》第 3 冊。
[11]（唐）般剌蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正新脩大藏經》第 19 冊。
[12]（唐）道宣撰集，（清）讀體續釋：《毗尼作持續釋》，《卍新纂大日本續藏經》第 41 冊。
[13]（唐）玄奘譯：《成唯識論》，《大正新脩大藏經》第 31 冊。
[14]（宋）重顯頌古，克勤評唱：《佛果圜悟禪師碧巖錄》，《大正新脩大藏經》第 48 冊。
[15]（宋）善卿編正：《祖庭事苑》，《卍新纂大日本續藏經》第 64 冊。
[16]（宋）賾藏主集：《古尊宿語錄》，《卍新纂大日本續藏經》第 68 冊。
[17]（宋）智昭集：《人天眼目》，《大正新脩大藏經》第 48 冊。
[18]（元）德煇重編：《勅修百丈清規》，《大正新脩大藏經》第 48 冊。
[19]（元）覺岸編：《釋氏稽古略》，《大正新脩大藏經》第 49 冊。
[20]（元）念常集：《佛祖歷代通載》，《大正新脩大藏經》第 49 冊。
[21]（明）吹萬：《一貫別傳》，《嘉興藏》第 40 冊。
[22]（明）大建較：《禪林寶訓音義》，《卍新纂大日本續藏經》第 64 冊。
[23]（明）道盛說，大成、大然等校：《天界覺浪盛禪師全錄》，《嘉興藏》第 34 冊。
[24]（明）福善日錄，通炯編輯：《憨山老人夢遊集》，《卍新纂大日本續藏經》第 73 冊。
[25]（明）廣真說，燈來重編：《吹萬禪師語錄》，《嘉興藏》第 29 冊。
[26]（明）幻輪：《釋氏稽古略續集》，《新修大正大藏經》第 49 冊。
[27]（明）慧機說，幻敏重編：《慶忠鐵壁機禪師語錄》，《嘉興藏》第 29 冊。
[28]（明）明昱：《成唯識論俗詮》，《卍新纂大日本續藏經》第 50 冊。
[29]（明）明昱：《相宗八要解》，《卍新纂大日本續藏經》第 55 冊。
[30]（明）明昱：《唯識三十論約意》，《卍新纂大日本續藏經》第 51 冊。
[31]（明）明昱：《觀所緣緣論會釋》，《卍新纂大日本續藏經》第 51 冊。
[32]（明）如巹續集：《緇門警訓》，《大正新脩大藏經》第 48 冊。

[33]（明）通容說，隆琦等編：《費隱禪師語錄》，《嘉興藏》第 26 冊。
[34]（明）圓澄：《慨古錄》，《卍新纂大日本續藏經》第 65 冊。
[35]（明）圓悟著，真啟編：《闢妄救略說》，《卍新纂大日本續藏經》第 65 冊。
[36]（明）圓知說，觀誰等錄：《夔州臥龍字水禪師語錄》，《嘉興藏》第 29 冊。
[37]（明）智旭：《靈峰澫益大師宗論》，《嘉興藏》第 36 冊。
[38]（明）袾宏著：《雲棲法彙（選錄）》，《嘉興藏》第 33 冊。
[39]（明）鎮澄著：《物不遷正量論》，《卍新纂大日本續藏經》第 54 冊。
[40]（清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》，《嘉興藏》第 29 冊。
[41]（清）超永：《五燈全書》，《卍新纂大日本續藏經》第 81 冊。
[42]（清）徹綱等編：《昭覺丈雪醉禪師紀年錄》，《徑山藏》第 167 冊。
[43]（清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》，《嘉興藏》第 40 冊。
[44]（清）達位說，大悅等編：《善權位禪師語錄》，《嘉興藏》第 39 冊。
[45]（清）道智說，嶽賢、聯昇錄：《雲腹智禪師語錄》，《嘉興藏》第 34 冊。
[46]（清）發林說，光悠等編：《綠蘿恒秀林禪師語錄》，《嘉興藏》第 36 冊。
[47]（清）福慧說，洪希等編：《益州嵩山野竹禪師後錄》，《嘉興藏》第 33 冊。
[48]（清）福慧說，宗宏錄，宗上、宗堅仝編：《嵩山野竹禪師語錄》，《嘉興藏》第 29 冊。
[49]（清）光佛、祖典等編：《華岩聖可玉禪師年譜》，《徑山藏》第 188 冊。
[50]（清）海明說，印正等編：《破山禪師語錄》，《嘉興藏》第 26 冊。
[51]（清）杭世駿：《武林理安寺志》，《中國佛寺史志彙編》第 21 冊。
[52]（清）紀蔭：《宗統編年》，《卍新纂大日本續藏經》第 86 冊。
[53]（清）寂忍說，明廣、明珍等編：《密行忍禪師語錄》，《嘉興藏》第 38 冊。
[54]（清）際源、了貞輯，達珍編：《正源略集》，《卍新纂大日本續藏經》第 85 冊。
[55]（清）了說，達最等編：《月幢了禪師語錄》，《嘉興藏》第 29 冊。
[56]（清）如純：《黔南會燈錄》，《卍新纂大日本續藏經》第 85 冊。
[57]（清）如相說，道崇編，道領錄：《敏樹禪師語錄》，《嘉興藏》第 39 冊。
[58]（清）通醉：《錦江禪燈》，《卍新纂大日本續藏經》第 85 冊。
[59]（清）通醉說，徹綱等編：《昭覺丈雪醉禪師語錄》，《嘉興藏》第 27 冊。
[60][日]無著道忠：《禪林象器箋》，《大藏經補編》第 19 冊。
[61]（清）性珽說，益聞重刊：《象崖珽禪師語錄》，《嘉興藏》第 34 冊。
[62]（清）印巒等輯，印綬等編：《雙桂破山明禪師年譜》，《徑山藏》第 83 冊。
[63]（清）語嵩說，佛宗、佛柱等編：《語嵩禪師語錄》，貴陽文通書局民國二十一年（1932）鉛印本。
[64] 黃連忠校訂：《敦博本六祖壇經校訂全文》，《中華大藏經（中華書局版）》第 2 冊。

二、地方志

[1]（明）曹学佺：《貴州名勝志》，明崇禎三年（1630）刻本。
[2]（明）劉大謨修，楊慎纂：嘉靖《四川總志》，明嘉靖二十四年（1545）刻本。
[3]（明）陸柬纂修：隆慶《寶慶府志》，明隆慶元年（1567）刻本。
[4]（明）沈庠修、趙瓚纂：弘治《貴州圖經新志》，明弘治年間（1488—1505）刻本。

[5] （明）王耒贒修，許一德纂：萬曆《貴州通志》，明萬曆二十五年（1597）刻本。
[6] （明）謝東山修，張道纂：嘉靖《貴州通志》，明嘉靖三十四年(1555)刻本。
[7] （明）虞懷忠修，郭棐纂：萬曆《四川總志》，明萬曆九年(1581)刻本。
[8] （清）愛必達：《黔南識略》，清光緒三十二年（1906）刻本。
[9] （清）卞寶第、李瀚章修：光緒《湖南通志》，清光緒十一年（1885）刻本。
[10] （清）蔡毓榮修，錢受祺纂：康熙《四川總志》，清康熙十二年(1673)刻本。
[11] （清）常明等修，楊芳燦、譚光祜等纂：嘉慶《四川通志》，清嘉慶二十一年（1816）刻本。
[12] （清）陳吳萃：光緒《邵陽縣鄉土志》，清光緒三十三年（1907）刻本。
[13] （清）鄂尔泰修，杜詮纂：乾隆《貴州通志》，清乾隆六年（1667）刻嘉慶修補本。
[14] （清）高學濂纂：道光《江安縣志》，道光九年（1829）刻本。
[15] （清）顧文曜修：嘉慶《内江縣志》，清嘉慶（1796—1820）稿本。
[16] （清）黄廷桂等修,張晉生等纂：雍正《四川通志》，清雍正十一年(1733)刻本。
[17] （清）黄樂之修，鄭珍纂：道光《遵义府志》，清道光二十一年（1841）刻本。
[18] （清）黄宅中修，鄧顯鶴纂：道光《寶慶府志》，清道光二十七年（1847）刻本民國二十三年（1934）重印本。
[19] （清）黄維瓚修，鄧繹纂：同治《武岡州志》，清同治十二年（1873）刻本。
[20] （清）黄文琛纂修：光緒《邵陽縣志》，清光緒二年（1876）刊本。
[21] （清）何源濬修：康熙《四川敘州府志》，清康熙二十五年（1686）刻本。
[22] （清）侯若源、慶征、柳福培等纂修：同治《忠州直隸州志》，清同治十二年(1873)刻本。
[23] （清）洪蕙纂修：嘉慶《延安府志》，清嘉慶七年（1802）刻本。
[24] （清）劉元熙、李世芳等纂修：嘉慶《宜賓縣志》，清嘉慶十七年(1812)刻本。
[25] （清）雷伊纂：乾隆《江安縣志》，清乾隆二十八年（1763）稿本。
[26] （清）梁碧海修，劉應祁纂：康熙《寶慶府志》，清康熙二十三年（1684）刻本。
[27] （清）潘之彪纂修：康熙《蓬溪县志》，清康熙十一年（1672）刻本。
[28] （清）瞿鴻錫修，賀緒藩纂：《平越直隸州志》，清光緒三十三年（1907）刻本。
[29] （清）宋錦修，劉桐纂：乾隆《合州志》，清乾隆十三年（1748）刻本。
[30] （清）盛鎰源修，戴聯璧纂：同治《城步縣志》，清同治六年（1867）刻本。
[31] （清）田雯：《黔書》，清光緒二十三年（1897）刻本。
[32] （清）唐鳳德修，黄崇光纂：嘉慶《邵陽縣志》，清嘉慶二十五年（1820）刻本。
[33] （清）王夢賡、寇宗等纂修：道光《重慶府志》，清道光二十三年(1843)

刻本。
[34] （清）王爾鑑、王世沿等纂修：乾隆《巴縣志》，清乾隆二十七年(1762)刻本。
[35] （清）王麟祥、邱晉成等纂修：光緒《敘州府志》，清光緒二十一年(1895)刻本。
[36] （清）吴友篪纂：道光《忠州直隸州志》，清道光六年（1826）刻本。
[37] （清）吳振棫：《黔語》，清咸豐四年（1854）刻本。
[38] （清）吳從謙修，潘應斗纂：康熙《武岡州志》，清康熙二年（1663）刻本。
[39] （清）衛既齊修，薛載德纂：康熙《貴州通志》，康熙三十一年(1692)刻本。
[40] （清）翁元圻修，黄本驥纂：嘉慶《湖南通志》，清嘉慶二十五年（1820）刻本。
[41] （清）許紹宗修，鄧顯赫纂：嘉慶《武岡州志》，清嘉慶二十二年（1817）刻本。
[42] （清）席芬修，周思仁纂：乾隆《武岡州志》，清乾隆二十二年（1757）刻本。
[43] （清）蕭聚崑修，鄺永鍇纂：乾隆《邵陽縣志》，清乾隆二十九年（1764）刻本。
[44] （清）蕭琯纂：道光《貴陽府志》，清咸豐二年(1852)刻本。
[45] （清）謝聖綸纂：《滇黔志畧》，清乾隆二十八年（1763）刻本。
[46] （清）謝必鏗修，李炳靈纂：光緒《墊江縣志》，清光緒二十六年（1900）刻本。
[47] （清）夏夢鯉修，董承熙纂：道光《墊江縣志》，清道光八年(1828)刻本。
[48] （清）熊家彥、霍為棻等纂修：同治《巴縣志》，清同治六年(1867)刻本。
[49] （清）徐楊文保修，顧士英纂：道光《蓬溪县志》，清道光二十五年（1845）刻本。
[50] （清）易文炳纂：乾隆《續增城步縣志》，清乾隆五十年（1785）刻本。
[51] （清）張德昌：光緒《武岡州鄉土志》，清光緒三十四年（1908）刻本。
[52] （清）張起鵾修，劉應祁纂：康熙《邵陽縣志》，清康熙二十三年（1684）刻本。
[53] （清）張松孫修，謝泰宸纂：乾隆《蓬溪县志》，清乾隆五十一年（1786）刻本。
[54] （清）張奉書修：道光《新都縣志》，清道光二十四年（1844）木刻本。
[55] （清）趙模、鄭存仁等纂修：嘉慶《江安縣志》，清嘉慶十七年(1812)刻本。
[56] （清）周学铭纂：光緒《蓬溪县續志》，清光緒二十五年（1899）刻本。
[57] （清）鄒漢勛修，朱逢甲纂：咸豐《興義府志》，清咸豐四年（1854）刻本。
[58] （民國）陳德甫采編：民國《忠縣鄉土志》，民國三十八年（1949）鉛印本。
[59] （民國）京滇公路周覽會貴州分會宣傳部編：《今日之貴州》，民國二十

六年（1937）鉛印本。
[60]　（民國）羅國鈞、向楚等纂修：民國《巴縣志》，民國二十八年(1939)刻本。
[61]　（民國）劉顯世修，楊恩元纂：民國《貴州通志》，民國三十七年（1948）鉛印本。
[62]　（民國）李退谷修，朱勛纂：《甕安縣志》，民國二年（1913）鉛印本。
[63]　（民國）龍云，周鐘岳纂修：《新纂雲南通志》，民國三十八年（1949）鉛印本。
[64]　（民國）伍彝章纂：民國《蓬溪近志》，民國二十四年（1935）刻本。
[65]　（民國）王佐,樊昌绪：《息烽縣志》，民國二十九年（1940）油印本。
[66]　（民國）佚名：《清鎮縣志稿》，民國三十七年（1948）鉛印本。
[67]　（民國）佚名：《都匀縣志稿》，民國十四年（1925）鉛印本。
[68]　（民國）佚名：《貴定縣志稿》，民國八年（1919）油印本。
[69]　（民國）严希慎修，陈天锡纂：民國《宜賓縣志》，民國十二年（1923）鉛印本。
[70]　（民國）鄭賢書修，張森楷纂：民國《新修合川縣志》，民國十年（1921）刻本。
[71]　（民國）周恭壽修，趙愷纂：《續遵义府志》，民國二十五年（1936）刊本。

三、經史文集
[1]（漢）王充：《論衡》，清乾隆（1736—1795）文淵閣四庫全書鈔江蘇巡撫採進本。
[2]（南朝梁）劉勰著，王運熙、周鋒譯注：《文心雕龍譯注》，上海：上海古籍出版社，2016 年。
[3]（宋）蔡節：《論語集説》，清康熙十九年（1680）通志堂刻本。
[4]（明）馮夢龍編：《醒世恆言》，上海：上海古籍出版社，2012 年。
[5]（明）劉惟謙纂：《大明律》，明洪武（1368—1398）刻本。
[6]（清）董誥輯：《全唐文》，清嘉慶十九年（1814）武英殿刻本。
[7]（清）戴震撰：《戴東原集》，民國二十一年（1932）安徽叢書編審會影印安徽叢書本。
[8]（清）葛士濬輯：《清經世文續編》，清光緒二十三年（1897）武進盛氏思補樓刻本。
[9]（清）計六奇輯：《明季南略》，清都城琉璃廠半松居士活字印本。
[10]　（清）李宗昉：《黔記》，清道光十四年（1834）刻本。
[11]　（清）彭遵泗：《蜀碧》，清道光二十一年（1841）金山錢氏據借月山房彙鈔殘版重編增刻指海本。
[12]　（清）錢謙益：《初學集》，民國八年（1919）上海商務印書館四部叢刊影明崇禎十六年（1643）瞿式耜刻本。
[13]　（清）錢澄之：《田間集》，清康熙（1662—1722）刻本。
[14]　（清）屈大均：《安龍逸史》，民國十一（1922）至三十二年（1943）貴陽文通書局排印本及刻黔南叢書別集本，第 2 頁下。
[15]　（清）王夫之：《莊子解》，清同治四年（1865）湘鄉曾氏金陵節署刻船山遺書本。

[16] 小横香室主人：《清朝野史大觀》卷五《清人逸事》，上海：上海書店，1981 年。
[17] （清）徐鼒、徐承禮：《小腆紀傳》，清光緒十三年（1887）金陵刻本。
[18] （清）張澍：《蜀典》，清道光十四年(1834)刻本。

四、專著

[1] 陳垣：《中國佛教史籍概論》，上海：上海世紀出版集團，2005 年。
[2] 陳垣：《清初僧諍記》，北京：中華書局，1989 年。
[3] 陳智超編注：《陳垣來往書信集》，北京：生活•讀書•新知三聯書店，2010 年。
[4] 陳永革：《晚明佛教思想研究》，北京：宗教文化出版社，2007 年。
[5] 陳兵：《佛教禪學與東方文明》，北京：中國時代經濟出版社，2008 年。
[6] 陳兵：《佛教心理學》，西安：陝西師範大學出版社，2015 年。
[7] 蔡運辰：《二十五種藏經目錄對照考釋》，臺北：臺北新文豐出版公司，1983 年。
[8] 曹瑞鋒：《雲門匡真禪師廣錄研究》，上海：上海古籍出版社，2016 年。
[9] 慈怡等編：《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，2004 年。
[10] 杜繼文，魏道儒：《中國禪宗通史》，南京：江蘇人民出版社，2008 年。
[11] 杜澤遜：《文獻學概要》，北京：中華書局，2008 年。
[12] 方國瑜主編，徐文德，木芹，鄭志惠纂錄校訂：《雲南史料叢刊 第 11 卷》，昆明：雲南大學出版社，2001 年。
[13] 佛光山宗務委員會編：《佛光大藏經 禪藏 附錄》，臺灣：臺灣佛光出版社，1983 年。
[14] 佛光大藏經編修委員會：《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1988 年。
[15] 方立天：《中國佛教哲學要義》，北京：中國人民大學出版社，2012 年。
[16] 馮青：《朱熹语录文献语言研究》，北京：科學出版社，2017 年。
[17] 葛兆光：《禪宗與中國文化》，上海：上海人民出版社，1986 年。
[18] [日]荒木見悟：《明末清初的思想與佛教》，上海：上海古籍出版社，2010 年。
[19] [德]黑格爾：《哲學史講演錄》，北京：商務印書館，1959 年。
[20] 胡適：《國語文學史》，合肥：安徽教育出版社，1999 年。
[21] 胡傳淮：《赤城春秋》，北京：中國文聯出版社，2013 年。
[22] 黃海濤：《明清佛教發展新趨勢》，昆明：雲南大學出版社，2008 年。
[23] 黃連忠：《禪宗公案體相用思想之研究》，臺北：臺灣學生書局出版社，2002 年。
[24] 侯清泉編著《歷代名人與貴州》，貴陽：貴州人民出版社，2004 年。
[25] [日]忽滑谷快天：《禪學思想史》，北京：中國社會科學出版社，2018 年。
[26] 濟群：《認識與存在——〈唯識三十論〉解析》，上海：上海古籍出版社，2006 年。
[27] 賈大泉，陳世松主編：《四川通史》成都：四川人民出版社，2010 年。
[28] 嵇文甫：《晚明思想史論》，北京：中華書局，2017 年。
[29] 江燦騰：《晚明佛教改革史》，桂林：廣西師範大學出版社，2006 年。
[30] [日]鈴木大拙：《禪是什麼》，海口：海南出版社，2016 年。

[31] 劉鳳雲：《清代三藩研究》，北京：中國人民大學出版社，1994 年。
[32] 呂澂：《呂澂佛學論著選集》，山東：齊魯書社，1991 年。
[33] 李家發主編，張世均，蔣述東副主編：《重慶歷史與文化》，西安：陝西人民教育出版社,2003 年。
[34] 李小榮：《禪宗語錄文學特色綜合研究》，北京：人民出版社，2022 年。
[35] 李敏龍、楊國樞：《華人本土心理學》，重慶：重慶大學出版社。
[36] 劉澤亮：《黃檗禪哲學思想研究》，武漢:湖北人民出版社，1999 年。
[37] 牟鐘鑒、張踐：《中國宗教通史（修訂本)》，北京：社會科學文獻出版社，2003 年。
[38] 牟鐘鑒：《儒佛道三教關係簡明通史》，北京：人民出版社，2018 年。
[39] 馬西沙，韓秉方：《中國民間宗教史》，上海：上海人民出版社，1992 年。
[40] 明夷法師：《隔牆聽雨》，懷化：湖南慈宗學會，2004 年。
[41] 南懷瑾：《禪海蠡測》，上海：復旦大學出版社，2016 年。
[42] 倪梁康：《緣起與實相——唯識現象學十二講》，北京：商務印書館，2019 年。
[43] [美]歐文•戈夫曼：《日常生活中的自我呈現》，北京：北京大學出版社，2022 年。
[44] 潘桂明：《中國居士佛教史》，北京：中國社會科學出版社，2000 年。
[45] 任繼愈主編：《佛教大辭典》，南京：江蘇古籍出版社，2002 年。
[46] 任繼愈：《中國佛教史》，北京：中國社會科學出版社，1985 年。
[47] 四川佛教協會：《巴蜀禪燈錄》，成都：成都出版社，1992 年。
[48] 聖凱：《中國佛教信仰與生活史》，南京：江蘇人民出版社，2016 年。
[49] 聖凱：《佛教觀念史與社會史研究方法論》，北京：宗教文化出版社，2022 年。
[50] 聖嚴法師：《明末佛教研究》，北京：宗教文化出版社，2006 年。
[51] 聖嚴法師：《重慶忠州佛教研究》，北京：宗教文化出版社，2012 年。
[52] 佘貴孝編著：《固原歷史名人》，銀川：寧夏人民出版社，2008 年。
[53] 釋法幢主編：《大藏經的編修・流通・傳承——〈徑山藏〉國際學術研討會論文集》，杭州：浙江古籍出版社，2017 年。
[54] 譚其驤主編：《中國歷史地圖集》，北京：中國地圖出版社，1982 年。
[55] 太虛大師全書編纂委員會輯：《太虛大師全書》，臺北：善導寺佛經流通處印行，1980 年。
[56] 童瑋：《二十二种大藏經通檢》，北京：中華書局，1997 年。
[57] 巫鴻：《重屏：中國繪畫中的媒材與再現》，上海：上海人民出版社，2009 年。
[58] 吳家駒編：《古籍叢書發展史》，南京：南京師範大學出版社，2011 年。
[59] 吳作奎等：《古代文體研究論稿》，武漢：武漢大學出版社，2016 年。
[60] 吳道軍、納光舜、馬虹：《貴州佛教文化史》，貴陽：貴州人民出版社，2015 年。
[61] [美]吳疆：《禪悟與僧諍：17 世紀中國禪宗的重構》，上海：中西書局，2023 年。
[62] 王路平：《貴州佛教史》，貴陽：貴州人民出版社，2001 年。
[63] 王路平、龚晓康主編：《丈雪禪師語錄詩文》，貴陽：貴州大學出版社，

2018 年。
[64] 王成兵：《現代性語境中的當代認同危機——在人類學的視野中》，北京：北京理工大學出版社，2017 年。
[65] 伍新福主編：《湖南通史 古代卷》，長沙：湖南出版社,1994 年。
[66] [日]小川隆：《語錄的思想史》，上海：復旦大學出版社，2015 年。
[67] 夏征農：《辭海 中國古代史分冊》，上海：上海辭書出版社，1988 年。
[68] 謝勁松：《禪宗心性論》，武漢：湖北人民出版社，2015 年。
[69] 謝重光：《晚明佛教改革與近現代人間佛教研究》，北京：宗教文化出版社，2022 年。
[70] 星雲大師：《百年佛緣》第九冊《僧信篇》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2013 年。
[71] 熊少華：《破山禪師評傳》，重慶：重慶出版社，2019 年。
[72] 楊鋒兵：《禪學研究路徑初探》，北京：綫裝書局，2010 年。
[73] 楊維中：《明代普泰系、高原明昱系華嚴宗、唯識學傳承考述》，《華嚴專宗國際學術研討會論文集》，臺北:華嚴蓮社,2015 年。
[74] 周裕鍇：《禪宗語言》，上海：復旦大學出版社，2009 年。
[75] 周齊：《明代佛教與政治文化》，北京：人民出版社，2005 年。
[76] 周齊：《清代佛教與政治文化》，北京：人民出版社，2015 年。
[77] 周崇啟主編：《黔南民族教育史略》，昆明：雲南科技出版社，2015 年。
[78] [美]周啓榮:《中國前近代的出版、文化與權力（16——17 世紀)》，北京：商務印書館，2023 年。
[79] 章宏伟：《十六—十九世纪中国出版研究》，上海：上海人民出版社，2011 年。
[80] 張畢來：《紅樓佛影——清初士大夫禪悅之風與〈紅樓夢〉的關係》，上海：上海文藝出版社，1979 年。
[81] 張舜徽：《中國文獻學》，上海：上海古籍出版社，2005 年。
[82] 張新民主編：《黔僧語錄》，成都：巴蜀書社，2000 年。
[83] 張新民主編：《續黔僧語錄》，成都：巴蜀書社，2000 年。
[84] 張廣智主著：《西方史學史》，上海：復旦大學出版社,2022 年。
[85] 張雲江：《禪史與禪思》，北京：宗教文化出版社，2014 年。
[86] 中國人民政治協商會議四川省宜賓縣委員會文史資料研究委員會主編：《宜賓縣文史資料 總第 21 輯》，宜賓：宜賓縣印刷廠，1992 年。
[87] 周春元，王燕玉，張祥光等：《貴州古代史》，貴陽：貴州人民出版社,1982 年。

五、論文

[1] 陳啟能：《略論微觀史學》，《史學理論研究》2002 年第 1 期。
[2] 陳堅：《禪宗“不立文字”辨》，《華東師範大學學報（哲學社會科學版)》，2004 年第 36 卷第 3 期。
[3] [日]長谷部幽蹊：《聚雲法派の衰運》，《禪研究所紀要》2008 年第 36 期。
[4] 曹剛華：《清代佛教史籍的刊刻》，《世界宗教研究》，2015 年第 3 期。
[5] 曹剛華：《清代佛教史籍流傳東亞考述》，《文獻》，2015 年第 4 期。
[6] 陳玉女：《明清時期閩廣地區港口佛寺與東亞地區的經藏流通》，國科會研究報告書，2020 年。

[7] 程得中：《理學語錄與禪宗語錄關係問題再考辨》，《朱子學研究》，2022 年第 1 期。
[8] 段玉明：《聚雲吹萬禪系研究》，《宗教學研究》，2017 年第 3 期。
[9] 董平：《王陽明哲學的實踐本質———以“知行合一”為中心》，《煙臺大學學報(哲學社會科學版)》，2013 年第 26 卷第 1 期。
[10] 馮學成：《雙桂禪派和聚雲禪派——明清之際四川的兩大禪宗法派》，《文史雜志》，1989 年第 5 期。
[11] 方立天：《禪宗的“不立文字”語言觀》，《中國人民大學學報》，2002 年第 1 期。
[12] 高長江：《性靈之美:自然、沖淡、率野——禪宗語錄美學札記》，《修辭學習》，1994 年第 2 期。
[13] 高建中：《功德無量的出版工程——重輯佛教寶典〈嘉興藏〉》，《中國民族》，2009 年第 9 期。
[14] 洪修平：《關於〈壇經〉的若干問題研究》，《世界宗教研究》，1999 年第 2 期。
[15] 胡紹皆：《盛世修藏繼往開來——〈中華大藏經(漢文部分)·續編〉》正式啟動》，《中國宗教》，2007 年第 11 期。
[16] 韓錫鐸：《〈嘉興藏〉各本異同略述》，《文獻》，2008 第 2 期。
[17] 黄夏年：《川渝佛教與貴州佛教關係淺論》，《宗教學研究》，2010 年增刊。
[18] 黄夏年：《丈雪通醉禪師對四川佛教的貢獻——兼談明清四川佛教的性格》，《西南民族大學學報(人文社科版)》,2010 年第 12 期。
[19] 黄夏年：《貴定陽寶山與佛教隱山文化》，《貴州文史叢刊》，2018 年第 4 期。
[20] 華海燕：《四川忠州聚雲禪派文獻研究》，四川大學博士學位論文，指導老師張勇，2017 年。
[21] 華海燕：《興盛與轉移:明末清初四川忠州聚雲禪派發展史》，《重慶師範大學學報(社會科學版)》，2017 年第 5 期。
[22] 李富華：《關於〈楞嚴經〉的幾個問題》，《世界宗教研究》，1996 年第 3 期。
[23] 龍顯昭：《巴蜀佛教的傳播、發展及其動因試析》，《西華大學學報(哲學社會科學版)》，2009 年第 28 卷第 6 期。
[24] 林銳：《送藏、重刻與翻刻——清代海幢寺刻書與〈徑山藏〉關係初探》，《文博學刊》2022 年第 3 期。
[25] 劉因燦：《關於破山禪派與聚雲法派僧諍的再探討》，《宗教學研究》，2015 年第 4 期。
[26] 劉振英：《唐宋禪宗語錄體的文體特徵和多元包容性》，《貴州工程應用技術學院學報》，2017 年第 5 期。
[27] 李四龍：《論儒釋道“三教合流”的類型》，《北京大學學報(哲學社會科學版)》，2011 年第 2 期。
[28] 李志紅：《明末清初聚雲禪系研究》，四川大學碩士學位論文，指導老師李瑄，2018 年。
[29] 邱瑞祥：《山暉行浣禪師其人及其禪學思想蠡測》，《貴州文史叢刊》，2000 年第 4 期。

[30] 任繼愈：《〈中華大藏經〉編纂記》，《新華月報》，2005 年，第 8 期。
[31] 釋法幢：《近世東亞視域下<徑山藏>的文化傳播意義》，《東亞學》，2020 年第 1 輯。
[32] 魏琪：《農禪一系及其對禪宗的意義》，《西藏民族學院學報(哲學社會科學版)，2002 年第 1 期。
[33] 王明澤：《利根慶與嘉興藏》，中國歷史文獻研究會、貴州歷史文獻研究會合編：《學者筆下的貴州文化：貴州文化國際學術研討會論文集》，貴陽：貴州人民出版社，1998 年。
[34] 王路平：《明清貴州臨濟禪宗燈系及其典籍著》，《世界宗教研究》，1999 年第 1 期。
[35] 王榮湟：《明清禪宗叢林制度研究》，南開大學博士學位論文，指導教師何孝榮，2017 年。
[36] 王路平：《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》，《少林學輯刊》，2021 年第 1 輯第 1 期。
[37] 王廷法：《明季巴蜀第一禪僧：聚雲吹萬廣真研究》，福建師範大學博士學位論文，指導教師李小榮，2020 年。
[38] 王招國(定源)：《域外佛教文獻對於中國佛教研究的價值——以日藏佛教寫本為中心》，《世界宗教研究》2021 年第 1 期。
[39] 楊曾文：《貴州梵淨山佛教法系試論》，《佛學研究》，2010 年總第 19 期。
[40] 楊維中：《明代唯識學、華嚴宗大師高原明昱行曆及其貢獻考述》，《世界宗教研究》，2017 年第 2 期。
[41] 張新鷹：《臺灣編印〈中華大藏經〉始末》，《藏外佛教文獻》，1996 年。
[42] 張新民：《日本學者石田肇與弘福寺》，《貴州文史天地》，1997 年第 5 期。
[43] 張新民：《貴州臨濟禪宗燈系溯源》，《貴州文史叢刊》，1998 年第 1 期。
[44] 張暢：《綻放在高原上的佛教文化奇葩——介紹〈黔僧語錄〉〈續黔僧語錄〉〈了塵和尚事蹟〉》，《佛教文化》，2001 年第 6 期。
[45] 張子開：《語錄體形成芻議》，《武漢大學學報(人文科學版)》,2009 年第 62 卷第 5 期。
[46] 張昌紅：《論詩、偈的異同及偈頌的詩化》，《河南師範大學學報(哲學社會科學版)》，2012 第 6 期。
[47] 章宏偉：《故宮博物院藏〈嘉興藏〉的價值——從〈嘉興藏〉學術研究史角度來探討》，《故宮學刊》2004 年第 1 期。
[48] 周佳鸝：《個體在符號互動中的生成米德“自我”理論探析》，《新美術》，2019 年第 6 期。

附錄一 燕居德申禪師年譜

明萬曆三十八年庚戌（1610），一歲。

燕居德申出生於忠南（今重慶忠縣南部）一戶李姓人家。

《雲山燕居申禪師語錄》卷三《行實》："余乃西蜀忠南巴蔓子李氏。"①

《黔南會燈錄》卷一"清鎮九龍雲天燕居申禪師"條："蜀之李氏子。"②

《錦江禪燈》卷十"武岡州雲天山燕居申禪師"條："忠南李氏子。"③

《正源略集》卷五"楚南武岡雲山勝力燕居德申禪師"條："西蜀忠南李氏子。"④

雲樹合知《上燕下居和尚行實》碑："師乃巴夔忠南人，李氏子。"⑤

道光《寶慶府志》卷一百二十六"釋燕居"條："四川人。"⑥

明崇禎元年戊辰（1628），十九歲。

依從大休仙法師薙髮出家，為講僧，攻佛教義理之研究。

《雲山燕居申禪師語錄》卷三《行實》："年十九，依大休仙法師落髮，攻講肄。"⑦

《黔南會燈錄》卷一"清鎮九龍雲天燕居申禪師"條："十九歲禮大休仙法師出家，習講業。"⑧

雲樹合知《上燕下居和尚行實》碑："年十九歲，依大休仙法師落髮，習講肄。"⑨

訪唯識師高原明昱，學習唯識經要。

《雲山燕居申禪師語錄》卷三《行實》："次訪高原昱論師，習《唯識》、《楞伽》相宗諸要。"⑩

《黔南會燈錄》卷一"清鎮九龍雲天燕居申禪師"條："後訪高原，

---

① （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 93 頁中欄。
② （清）如純：《黔南會燈錄》卷一，《卍新纂大日本續藏經》第八十五冊，第 231 頁中欄。
③ （清）通醉輯：《錦江禪燈》卷十，《卍新纂大日本續藏經》第八十五冊，第 168 頁下欄。
④ （清）際源、了貞輯，達珍編：《正源略集》卷五，《卍新纂大日本續藏經》第八十五冊，第 32 頁上欄。
⑤ 轉引自王路平：《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》，《少林學輯刊:第 1 輯(1)少林學研究》，北京：宗教文化出版社，2021 年，第 375 頁。
⑥ （清）黃宅中修：道光《寶慶府志》卷一百二十六，清道光二十七年（1847）刻本民國二十三年（1934）重印本，第 29 頁下。
⑦ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 93 頁中欄。
⑧ （清）如純：《黔南會燈錄》卷一，《卍新纂大日本續藏經》第八十五冊，第 231 頁中欄。
⑨ 轉引自王路平：《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》，《少林學輯刊:第 1 輯(1)少林學研究》，北京：宗教文化出版社，2021 年，第 375 頁。
⑩ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 93 頁中欄。

精唯識楞伽竝相宗諸要。”①

雲樹合知《上燕下居和尚行實》碑：“次訪高原昱論師，習《楞伽》《唯識》《相宗八要》。”②

明崇禎三年庚午（1630），二十一歲。

在合陽釣魚城（今重慶合川區内）患痢病，學不得力，始奮志參禪。病癒後住靜忠南墊邑（今重慶墊江縣）吊巖山。

《雲山燕居申禪師語錄》卷三《行實》：“在合陽釣魚城患痢病，晝夜不寧。見學不得力，始奮志參禪。病愈後，住靜忠南墊邑吊巖山。”③

《黔南會燈錄》卷一“清鎮九龍雲天燕居申禪師”條：“因在合陽染病，矢志必欲了明大事。病愈，隱忠南吊巖山住靜。”④

雲樹合知《上燕下居和尚行實》碑：“其後在合陽釣魚城，因病，始奮志修行。”⑤

在忠州跟從聚雲吹萬學習禪法，名為“燕居慧申”，擔任書記僧一職。聚雲為之取號“天親”。

《吹萬禪師語錄》卷二十《示慧申書記》：“聚雲有雙竹忽生，考之《花木紀》，則曰：‘天親竹也。’然天親又是西域菩薩之號，不知為竹之名何義說？云：‘出之海外，世所罕有。’今以號燕居書記，不亦異而揚推乎？遂有偈：‘巧奪天青趣，移向聚雲生。誰知虛節裡，特地有乾坤。’”⑥

參與吹萬舉行的打鼓燒香、遙嗣大慧宗杲的儀軌，並被記名，後錄入《吹萬集》中。

《山暉禪師語錄》卷十二《復昭覺丈和尚》：“我自戊寅春見《吹萬集》，約十八人，打鼓上堂燒香，願續大慧，伊名已見在數內矣。”⑦

《破山禪師語錄》卷二十《雙桂破山明禪師年譜》：“而聚雲輩焚香發誓，結五十三人撾鼓陞堂。”⑧

明崇禎六年癸酉（1633），二十四歲。

破山海明歸川，住梁山縣（今重慶市梁平區）萬峰太平禪寺。燕居問道破山，並拜其為師，改名為“燕居德申”。

《雲山燕居申禪師語錄》卷三《行實》：“一日，聞本師自天童付囑歸川，眾迎至梁山縣太平禪寺，余即往參。話及高原論師，老人云：‘高原大師乃海內一人，固當從之。但要識唯識之旨，所謂得本方不外

① （清）如純：《黔南會燈錄》卷一，《卍新纂大日本續藏經》第八十五冊，第 231 頁中欄。
② 轉引自王路平：《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》，《少林學輯刊:第 1 輯(1)少林學研究》，北京：宗教文化出版社，2021 年，第 375 頁。
③ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 93 頁中欄。
④ （清）如純：《黔南會燈錄》卷一，《卍新纂大日本續藏經》第八十五冊，第 231 頁中欄。
⑤ 轉引自王路平：《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》，《少林學輯刊:第 1 輯(1)少林學研究》，北京：宗教文化出版社，2021 年，第 375 頁。
⑥ （明）廣真說，燈來重編：《吹萬禪師語錄》卷二十，《嘉興藏》第二十九冊，第 551 頁上欄。
⑦ （清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》卷十二，《嘉興藏》第二十九冊，第 88 頁下欄。
⑧ （清）海明說，印正等編：《破山禪師語錄》卷二十，《嘉興藏》第二十六冊，第 96 頁下欄。

末。’言畢，遂拈拄杖云：‘汝還識這箇麼？’余云：‘拄杖子。’老人但笑。余問：‘《肇論》所謂物不遷時如何？’老人拈拄杖打云：‘汝又道不遷。’師不薦。老人歸堂，余隨後問云：‘即今四大根塵，刹那遷改，如何得不遷去？’老人以拂子拂余面，云：‘汝又道不遷。’余又不薦。”①

《破山禪師語錄》卷二十《雙桂破山明禪師年譜》：“六年癸酉。師三十七歲，梁山邑侯費公、馮司列善長、胡玉川居士、心海法師請住萬峰太平禪寺。師四月入院，蜀人久未嚮此音，師一演唱，有志正因之士遠近趨風，爰開闢叢林制度，立九旬安居風規，為眾提持搥拂不輟，衲子獲益，互相激揚，山還水聚，道化日隆，乃有題十景之句、製先覺宗乘序。歸太竹，掃大持薙染師塔，復還萬峰。”②

《黔南會燈錄》卷一“清鎮九龍雲天燕居申禪師”條：“聞破祖自浙回川。直往親覲。凡悟入省見機緣。在破祖章中。承祖印證之後。”③

《錦江禪燈》卷十“武岡州雲天山燕居申禪師”條：“參徧諸方，末後受萬峰明和尚授囑。”④

雲樹合知《上燕下居和尚行實》碑：“病癒後，即參師翁破山海明和尚于梁山縣太平禪寺（錄有《禪機》數則）住”。⑤

道光《寶慶府志》卷一百二十六“釋燕居”條：“得心印於破山。”⑥

破山恢復安居制度，令包括燕居在內的弟子結制。解制日，燕居因不禁棒打，藉口辭行，歸途中見鴉飛而悟，重返萬峰，得到破山的歡迎以及破浪海舟（竹月）的點撥，後不斷精進。

《雲山燕居申禪師語錄》卷三《行實》：“至解制日，老人云：‘年年七月十五，唯有今年最苦’云云，以拄杖一時打散大眾，歸方丈。余疑佛法一事，那在打上，特入方丈辭去。老人云：‘我這裏不曾多了你，莫是嫌淡薄麼？’余曰：‘有親誼在彼，要去看他。’老人云：‘汝既出家，誰是你親的，更要往那裏去？’余再三要去，老人云：‘汝既要去，去則再來。’余遂辭歸。一日，見鴉飛，恍有箇入處，卻思《唯識》變現、《楞伽》現量，與本師打人無異。方自責穿鑿之心，最為可恨，仍返萬峰。余素好穿破衲，老人一見乃戲曰：‘孫行者，你來也。’余便禮拜，隨入客堂坐次。時月竹和尚曰：‘兄既肯來，救得了也。’竹即翹左腳，問余：‘是箇什麼？’余云：‘大似驢腳。’竹復翹右腳，云：‘又是箇甚麼？’余無對。竹云：‘肝膽盡露。’余奮激力參，遂至行亦不知，坐亦不知，動靜忙閒，一總不知。忽聞傍僧云：‘春色滿園關不住，一枝紅杏出墻來。’余不覺身心輕快。”⑦

雲樹合知《上燕下居和尚行实》碑：“后值师翁上堂：‘年年七月

---

① （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 93 頁中欄—下欄。
② （清）海明說，印正等編：《破山禪師語錄》卷二十，《嘉興藏》第二十六冊，第 96 頁上欄。
③ （清）如純：《黔南會燈錄》卷一，《卍新纂大日本續藏經》第八十五冊，第 231 頁中欄。
④ （清）通醉輯：《錦江禪燈》卷十，《卍新纂大日本續藏經》第八十五冊，第 168 頁下欄。
⑤ 轉引自王路平：《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》，《少林學輯刊:第 1 輯(1)少林學研究》，北京：宗教文化出版社，2021 年，第 375 頁。
⑥ （清）黃宅中修：道光《寶慶府志》卷一百二十六，清道光二十七年（1847）刻本民國二十三年（1934）重印本，第 29 頁下。
⑦ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 93 頁下欄。

十五，唯有今年最苦’云云，以拄杖一时打散大众，归方丈。燕怀疑且私念云‘佛门一事，那在打上？’遂告方丈，辞去，再归旧居。一日，见鸦飞，恍有入处，思其唯识变现，楞伽现量，与师翁打人之意无异，遂自责其穿凿之心，仍返师翁处。一日，处月竹和尚问答，奋激力参，浑忘动静。”①

破山因庭前枯柏發出三枝（本為四枝，被無知者伐去一枝），大喜，名為“復生柏”，作《題復生柏》一文並命弟子著語，但多不契。燕居以“應是幾年無事客，一朝突出奪山光”得破山首肯。

《雲山燕居申禪師語錄》卷三《行實》：“一日，老人因庭前枯柏發出三枝，命大眾著語，多不契。余著語云：‘應是幾年無事客，一朝突出奪山光。’老人云：‘卻有復生之意。’”②

《破山禪師語錄》卷二十《題復生柏》：“一日，同二三子遊寺前之東，見柏樹四株，同一枯椿上各生出一枝，已成材，被無知者伐其一，尚存三，予名之曰‘復生柏’。且群木之復生，則松柏之不復生似超群木之上也。況松柏不復生而生之者，不但上上，而更奇異之最最耳，猶絕後再甦。然自我朝遠歷唐宋，不下枯木復生為喻，且本不生而生之者，孰以難喻難而易喻易哉？誠迥難易之外，別有千枝萬葉蓋蔭今世後世者，莫若斯也。”③

在堂中與好說話者結不語社，規定若有人言語笑談，則罰跪香一炷，直到大徹。

《雲山燕居申禪師語錄》卷三《行實》：“余在堂中與好說話者結不語社，如言笑者，自跪香一炷，必待大徹方休。”④

雲樹合知《上燕下居和尚行實》碑：“又與好說話者結‘不語社’，禁止言笑，如違者，自跪長香一炷，必大徹方解。”⑤

在白雲菴同眾人建造房屋，見土堆崩倒而悟。

《雲山燕居申禪師語錄》卷三《行實》：“一日，往白雲菴同眾豎屋，見土堆崩倒，如桶底脫相似，遂云：‘自今已後再不被境顛也。’”⑥

雲樹合知《上燕下居和尚行實》碑：“一日，同眾豎屋坎上，見士堆崩倒，師大悟，云：‘自今已後，再不被境顛也。’”⑦

明崇禎八年乙亥（1635），二十六歲。

隨破山海明住梁山縣中慶寺。結制時，因天大旱，糧食歉收，食不果腹，企圖辭去，被破山勸止。

《雲山燕居申禪師語錄》卷三《行實》：“時老人結制于中慶寺，值天旱，飯食不繼，余辭去。老人云：‘古人為道忘軀，縱喫白水亦要

① 轉引自王路平：《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》，《少林學輯刊：第 1 輯(1)少林學研究》，北京：宗教文化出版社，2021 年，第 375 頁。
② （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 93 頁下欄。
③ （清）海明說，印正等編：《破山禪師語錄》卷二十，《嘉興藏》第二十六冊，第 89 頁中欄。
④ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 93 頁下欄。
⑤ 轉引自王路平：《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》，《少林學輯刊：第 1 輯(1)少林學研究》，北京：宗教文化出版社，2021 年，第 375 頁。
⑥ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 93 頁中欄—下欄。
⑦ 轉引自王路平：《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》，《少林學輯刊：第 1 輯(1)少林學研究》，北京：宗教文化出版社，2021 年，第 375 頁。

同住。’余遂止。”[①]

《破山禪師語錄》卷二十《雙桂破山明禪師年譜》：“八年乙亥。師三十九歲，春三月，維豐朱公、登伯馮公請住中慶禪寺，四方翕聚，鍛煉既嚴，省發亦眾，遇境逢緣，轉加策進。”[②]

明崇禎十一年戊寅（1638），二十九歲。

隨破山海明住渠縣祥符寺。結制時，任西堂一職。解制歸萬峰，因病辭別破山，回忠南養病。

《雲山燕居申禪師語錄》卷三《行實》：“一日，渠邑眾檀越請老人于祥符寺結制，命余為西堂。值入室，老人問：‘內不放出，外不放入，正恁麼時，以何為界？’余答：‘看脚下。’老人云：‘略較些子。’余便喝。一日，老人復問：‘我現是僧，如何是佛？’余云：‘德申從來不眼花。’老人休去。及解制，回萬峰，余辭歸養病。老人云：‘汝病要喫些肉便好。’余云：‘將肥底殺來。’老人云：‘要汝償他命在。’余厲聲云：‘這畜生要甚麼命？’老人亦休去。余臨行，老人送以偈曰：‘瓢笠新新逐暑行，相忘到處可容身。不因病斷膏肓骨，孰向楞伽問水雲。’遂歸忠南。”[③]

《破山禪師語錄》卷二十《雙桂破山明禪師年譜》：“十一年戊寅。師四十二歲，冬十二月，檀越蘇流長請住渠縣祥符禪寺。”[④]

《破山禪師語錄》卷十六《送燕居上座病歸楞伽》：“瓢笠新新逐暑行，相忘到處可容身，不因病斷膏肓骨，孰向楞伽問水雲。”[⑤]

明崇禎十二年己卯（1639），三十歲。

病癒回萬峰。有僧人從天童寺來帶得費隱通容所撰《三十四世源流著頌》呈給破山，破山命大眾著頌。他認為燕居的著語十分恰當，但頌意稍差一些，并提醒德申要堅持不懈。

《雲山燕居申禪師語錄》卷三《行實》：“病痊，復上萬峰省覲。時有僧自天童來，帶得費隱法叔《三十四世源流著頌》呈上老人，老人垂問，亦命大眾著頌。余著頌畢，呈上老人，批曰：‘著語甚當，頌意稍可。此兩全中，更加留心，切勿以此懈怠(其著頌另載一卷)。’”[⑥]

明崇禎十三年庚辰（1640），三十一歲。

破山收到聚雲禪寺僧人所呈的吹萬廣真的上堂語，將吹萬遠嗣大慧之妄談普告大眾，並作《佛道聲價》闢之。破山系內部由此開始討伐聚雲一系，但燕居沒有加入。他或因此事辭歸，被破山作偈挽留。

《破山禪師語錄》卷二十《雙桂破山明禪師年譜》：“十三年庚

① （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 93 頁下欄。
② （清）海明說，印正等編：《破山禪師語錄》卷二十，《嘉興藏》第二十六冊，第 96 頁上欄。
③ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 93 頁下欄。
④ （清）海明說，印正等編：《破山禪師語錄》卷二十，《嘉興藏》第二十六冊，第 96 頁中欄。
⑤ （清）海明說，印正等編：《破山禪師語錄》卷十六，《嘉興藏》第二十六冊，第 69 頁上欄。
⑥ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 94 頁上欄。

辰。……忽一僧從聚雲來，將吹萬上堂語呈似，師看畢，太息久之，乃普告大眾云：‘聚雲釘樁搖櫓，妄擬祖庭，反謂嫡悟嫡據者為非，自甘嗣遠嗣死者卻是，甚至穿鑿識案，謾惑無識之輩，紐捏枝派，冒籍有宗之門。不知大慧門下有九十四人，迄今五百年來久無影響，而聚雲輩焚香發誓，結五十三人撾鼓陞堂，一旦嗣之，不知斯輩得何據乎？試問聚雲輩：夢眼何故不開？活的不嗣，而反嗣死無對證者。何不索性做箇過量人？獨擅嘉聲亦得，而乃剌腦入膠盆耶？既謂漢月致書，識聚雲為大慧種艸，則何不效黃檗、不嗣馬祖，而竟嗣百丈？今聚雲反嗣大慧而不嗣漢月，較之古人之智天淵矣。’遂作佛道聲價以闢吹萬遠嗣大慧之妄。”①

《雲山燕居申禪師語錄》卷三《行實》：“余因事復辭歸，老人以偈寄余曰：‘無端平地起風波，惱殺孤魚沒奈何。擬把絲綸輕一擲，吞吞吐吐復來麼。’余又轉萬峰。”②

《破山禪師語錄》卷十五《復燕居上座》：“無端平地起風波，惱殺孤漁沒奈何，擬把絲綸輕一擲，吞吞吐吐復來麼？”③

明崇禎十四年辛巳（1641）④，三十二歲。

隨破山海明住江安（今四川省宜賓市江安縣）蟠龍寺。為首座時，曾對破山的提問對答如流，破山欣喜不已。旁僧不解其意，認為德申的回答不當，反遭破山批評。

《雲山燕居申禪師語錄》卷三《行實》：“一日，隨老人應江安蟠龍寺制。值上堂，余出，問：‘蝦蟆丘蚓，尚解談禪，跛鱉盲龜，卻能知有。因甚伶俐衲僧，返道不會？’老人云：‘好個問頭。’余便喝。老人云：‘轉見漏逗。’余云：‘只得恩深轉無語，懷抱自分明。’便禮拜。一日，老人舉僧問古德云：‘皓月當空時如何？’德云：‘月落後來相見。’老人問：‘既是月落後，作麼生相見？’余答：‘正好喫棒。’老人命復頌出，余頌曰：‘秋月明兮秋風清，故把瑤琴月下鳴夜。盡管絃聲斷後，玉樓人靜卻惺惺。’老人甚喜，答偈云：‘惡聲大發太心孤，險似當陽捋虎鬚。分付一枚蜜果子，逢人謾道苦葫蘆。’時一僧對老人云：‘首座答語，正好喫棒，似與月落後境界不恰。’老人云：‘汝未夢見他喫棒意在。’其僧愧悔。”⑤

《破山禪師語錄》卷二十《雙桂破山明禪師年譜》：“十四年辛巳。……厥後師蟠龍開爐，峨嵋瓦屋僧侶雲臻，久參、初進，一皆覿面提持。”⑥

《破山禪師語錄》卷十五《復燕居上座》：“惡聲大發太心孤，險似當陽捋虎鬚，分付一枚蜜果子，逢人漫道苦葫蘆。”⑦

---

① （清）海明說，印正等編：《破山禪師語錄》卷二十，《嘉興藏》第二十六冊，第 96 頁中欄。
② （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 94 頁上欄。
③ （清）海明說，印正等編：《破山禪師語錄》卷十五，《嘉興藏》第二十六冊，第 66 頁下欄。
④ 依《破山禪師語錄》卷二十則是先住敘府後住江安蟠龍寺：“十四年辛巳。師四十五歲，二月過酆邑，覺城柱迎師入平都山，與紳士同請益并祈法語。及抵敘州，緇素馳逐瞻仰。……厥後師蟠龍開爐，峨嵋瓦屋僧侶雲臻，久參、初進，一皆覿面提持。”這裏姑且依《燕居語錄》。
⑤ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 94 頁上欄。
⑥ （清）海明說，印正等編：《破山禪師語錄》卷二十，《嘉興藏》第二十六冊，第 96 頁下欄。
⑦ （清）海明說，印正等編：《破山禪師語錄》卷十五，《嘉興藏》第二十六冊，第 66 頁下欄。

一日辭行下山，十八人相從。

《雲山燕居申禪師語錄》卷三《行實》："余一日辭下山，相隨從者一十八人。"①

破山住敘府，遣人發書邀燕居同住，燕居沒有答應。

《雲山燕居申禪師語錄》卷三《行實》："及老人住敘府時，發書遣人接余同住，余未赴。"②

《破山禪師語錄》卷二十《雙桂破山明禪師年譜》："十四年辛巳。師四十五歲，二月過酆邑，覺城柱迎師入平都山，與紳士同請益并祈法語。及抵敘州，緇素馳逐瞻仰。師曾有偈云：'拄杖肩輿入市廛，大驚小怪亂言傳，雖無道況垂千古，卻有禪名播萬年。'年遂延於佛蓮禪院，日夕咨決心疑，滿慰夙願。"③

明崇禎十六年癸未（1643），三十四歲。

破山率弟子避難至大竹縣原名姜家庵，燕居前往覲見。師徒合力重修姜家庵，並改名佛恩寺。

《雲山燕居申禪師語錄》卷三《行實》："老人歸萬峰，至大竹縣佛恩寺。余乃詣彼省覲。"④

《破山禪師語錄》卷二十《雙桂破山明禪師年譜》："十六年癸未。師四十七歲，壬午冬，師在大寧聞亂風漸起，乃歸大竹之佛恩，以佛恩山深可避故也。此時人多風鶴之驚，大眾親師已久，依依不忍離其翼贊。叢林擔荷大任者則有雪臂巒、敏樹相、澹竹密、孤石憲、燕居申、丈雪醉，三吳等重為修葺，安眾待時。"⑤

五月二十二日，破山為燕居付偈印可。燕居初不肯受，但破山不許，遂接受。破山還欲讓德申住萬峰，但他沒有同意。

《雲山燕居申禪師語錄》卷三《行實》："一日，老人書源流，付余偈云：'萬峰客作已多年，一世眼高期浪傳。分付東瓜與瓠子，大端種草自天然。'時崇禎癸未蒲月廿二日也。余辭曰：'德申病軀，難堪是任。'老人云：'不須推托。'遂受之。老人云：'汝若肯住萬峰，即交汝住汝。若不住，亦隨汝便。'余參老人之始末乃爾也。"⑥

《破山禪師語錄》卷十三《付燕居德申禪人》："萬峰客作已多年，一世眼高期浪傳，分付冬瓜與瓠子，大都種草自天然。"⑦

雲樹合知《上燕下居和尚行實》碑："越至崇禎癸未蒲月廿二日，始受囑焉。"⑧

得印可後不久，忠南僧俗接請燕居下山，破山把他送到忠南楞伽菴才告別。

《雲山燕居申禪師語錄》卷三《行實》："師得法未幾，即有忠南

① （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 94 頁上欄。
② （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 94 頁上欄。
③ （清）海明說，印正等編：《破山禪師語錄》卷二十，《嘉興藏》第二十六冊，第 96 頁下欄。
④ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 94 頁上欄。
⑤ （清）海明說，印正等編：《破山禪師語錄》卷二十，《嘉興藏》第二十六冊，第 97 頁上欄。
⑥ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 94 頁上欄。
⑦ （清）海明說，印正等編：《破山禪師語錄》卷十三，《嘉興藏》第二十六冊，第 56 頁上欄。
⑧ 轉引自王路平：《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》，《少林學輯刊:第 1 輯(1)少林學研究》，北京：宗教文化出版社，2021 年，第 375 頁。

僧俗至山接師，破祖送至忠南楞伽菴而別。”[①]

雲樹合知《上燕下居和尚行實》碑：“得法未幾，即有忠南僧俗迎師住忠南楞伽庵開法。”[②]

江安縣雲岫禪人欲迎破山住萬頂山（即寨頂山），破山推薦燕居代住。燕居先後住江安爐筵流中寺、萬頂山（寨頂山）。

《雲山燕居申禪師語錄》卷三《行實》：“適有江安縣僧俗接破祖住萬頂山，破祖遂命請師住持，師乃受請。先於本邑爐筵流中寺結制，次入萬頂，未幾，百廢俱舉，四方學者聞風麟至，遂成叢席。”[③]

雲樹合知《上燕下居和尚行實》碑：“適江安縣有雲岫禪人接師翁住萬頂山，師翁命雲岫轉請師住持，師乃受請。先於本邑爐筵流中寺結期，次入萬頂山，四眾雲集。”[④]

明崇禎十七年甲申（1644），三十五歲。

張獻忠入蜀屠川，其部下馮雙禮在寨頂山毗鄰的石城山上攻地殺人。當地僧俗見狀，強行送燕居入黔。

《雲山燕居申禪師語錄》卷三《行實》：“因蜀大亂，四境震驚，諸學者輩強師入黔。”[⑤]

《黔南會燈錄》卷一“清鎮九龍雲天燕居申禪師”條：“適亂入黔。”[⑥]

嘉慶《宜賓縣志》卷六：“寨頂山，石城山南。”“石城山，治西一百里。山勢高峻，壤列如城，即古石門道也。獻賊之亂，民上山避之，賊黨馮雙禮攻山殺人，約萬計，血流成壑。”[⑦]

入黔後，住威陽（今貴州省清鎮市）茅坡山、九龍山雲天禪寺。

《雲山燕居申禪師語錄》卷三《行實》：“師既入黔，宗風大振。初住威陽茅坡九龍山。”[⑧]

《黔南會燈錄》卷一“清鎮九龍雲天燕居申禪師”條：“次建清鎮之九龍。”[⑨]

雲樹合知《上燕下居和尚行實》碑：“後遊黔，住威青茅坡九龍山雲天寺。”[⑩]

清順治五年戊子（1648），三十九歲。

在忠路（今湖北省恩施土家族苗族自治州利川市忠路鎮）住靜。十月，山暉完

① （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 94 頁上欄。
② 轉引自王路平：《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》，《少林學輯刊:第 1 輯(1)少林學研究》，北京：宗教文化出版社，2021 年，第 375 頁。
③ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 94 頁上欄—中欄。
④ 轉引自王路平：《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》，《少林學輯刊:第 1 輯(1)少林學研究》，北京：宗教文化出版社，2021 年，第 375 頁。
⑤ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 94 頁中欄。
⑥ （清）如純：《黔南會燈錄》卷一，《卍新纂大日本續藏經》第八十五冊，第 231 頁中欄。
⑦ （清）劉元熙修：嘉慶《宜賓縣志》卷六，清嘉慶（(1796—1820)）刻民國重印本，第 18 頁上。
⑧ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 94 頁中欄。
⑨ （清）如純：《黔南會燈錄》卷一，《卍新纂大日本續藏經》第八十五冊，第 231 頁中欄。
⑩ 轉引自王路平：《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》，《少林學輯刊:第 1 輯(1)少林學研究》，北京：宗教文化出版社，2021 年，第 375 頁。

璧避兵難至此，與燕居相見。

《山暉禪師語錄》卷十一《复楊將軍》：“至戊子十月，為兵所逼，南避忠路。某人者，時住靜於此，因過訪之，叩及堂奥，尚未知者。今欲師人，何不知量也？”①

清順治八年（1651），四十二歲。

冬，在茅坡。編寫《笥中錄》二卷流布出去，並分送各寺。山暉閱《笥中錄》，大為不滿。

《山暉禪師語錄》卷十二《與湄水吕禪師》：“客冬，茅坡使無臧僧送所刻雜錄二卷，分布平越。及觀之，皆非法門體裁，害及者非細事也。其以聚雲五百餘年遠接大慧禪師為的據，而以珽公手付雲腹諸人為妄傳。”②

《山暉禪師語錄》卷十二《复昭覺丈和尚》：“我平越結冬，伊走僧將雲天所集糞屑遍散平越，取閱之，始知脫空之極，因而知以梁山示偈為付偈，諸方非浪傳也。至敘行腳，未見徹法源底與師資叩激承接等事，但節節自譽，節節非人。烏乎！無惑乎佛道之湮也。”③

清順治九年壬辰（1652），四十三歲。

張古山閱《笥中錄》，稱讚不已。

《雲山燕居申禪師語錄》卷八《復古山張居士書(附來二書)》：“壬辰春，因遇師於黔，讀師《笥中錄》，立言皆簡易直當，出句皆圓覺玅通之旨。惟行解相應，故毒手惡舌，覺天付一生，成耳目口鼻。無禪無儒，盡卷舒於大圓鏡智，離孔孟之扃鑰，脫佛祖之習徑也。矧今禪道流濫，真偽混淆，師昔惓惓受傳之源流拂子不足為憑，師其擔當毅骨，鳴樹澄遯之時，作挽救歟，可剞劂以廣其傳。④

丈雪通醉閱《笥中錄》，後作《復燕居和尚書》，同期寫作的書信還有《復茆坡燕居兄》等，批評燕居袒護聚雲吹萬。燕居回信與之爭辯，二人爭執不下。

《昭覺丈雪醉禪師紀年錄》“九年壬辰”：“復燕居和尚書，答開少錢都憲問道書，謝司徒，范仲暗作語錄序。”⑤

《昭覺丈雪醉禪師紀年錄》（康熙三十二年本）“九年壬辰”：“復茅坡燕居和尚書云：‘兄以本師破山比虎丘。吹萬比大慧，紐捏杜撰，可發一笑。其吹萬乃外道種草，焉得以宗門大老妄為攀扯？’云云。答開少錢直指問道書，謝司農、范仲暗作語錄序。”⑥

《昭覺丈雪醉禪師語錄》卷八《復茆坡燕居兄》：“古宿云：‘凡接東山師兄書，未嘗言世諦事。’今接茆坡師兄書，未嘗言佛法事，似出古人一頭地也。⑦

① （清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》卷十一，《嘉興藏》第二十九冊，第 81 頁上欄。
② （清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》卷十二，《嘉興藏》第二十九冊，第 83 頁中欄。
③ （清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》卷十二，《嘉興藏》第二十九冊，第 88 頁中欄。
④ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第四十冊，第 110 頁下欄。
⑤ （清）徹綱等編：《昭覺丈雪醉禪師紀年錄》，《徑山藏》第一百六十七冊，第 15 頁上欄。
⑥ 王路平、龚晓康主編：《丈雪禪師語錄詩文》，貴陽：貴州大學出版社，2018 年，第 305 頁。
⑦ （清）通醉說，徹綱等編：《昭覺丈雪醉禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第 27 冊，第 338 頁中欄。

《山暉禪師語錄》卷十二《复昭覺丈和尚》："今夏虎丘人來，得大教與禹門語錄，讀之，喜法門佛日又中天也。及見復燕居申公書，未常言佛法事，不覺泫然涕下。"[①]

清順治十年癸巳（1653），四十四歲。

與丈雪去往安龍比試，最終"氣壓諸方而去。"

《月幢了禪師語錄》卷二《示湛水禪人》："禹門茆坡，兩戰不勝，便心憒憒，束包萬裡，向劍刃上、烽煙中橫鑽直闖，不顧性命而來安龍，欲與佛祖為冤，氣壓諸方而去。"[②]

指出山暉被破山收回信衣一事。山暉向破山索要信衣未果，投浮石通賢門下，改名山暉行浣，得付偈後回黔。

《鄂州龍光達夫禪師雞肋集》卷一《開聖老人傳論》："既脫營絆，往覲萬峰。留信衣而無難，肝腸似雪；冒白刃而不渝，氣宇如王。笑抑渠魁，改顏加敬。復羈五載，方脫兇殘，跋涉間關，直抵平越。紳士嚮慕道風敦請開法，而同門嫉之謂信衣失據，遂走萬峰請衣釋疑，豈峰一時偏惑？以致怫然東下，始謁弘覺，再造古南。值報恩賢老人，平素知名，一見契合，命掌記室，嘗令秉拂。高賢宿德難詰紛紜，老人入室操戈從容就對，大洽人心高縣祖印。"[③]

清順治十一年甲午（1654），四十五歲。

破山海明去信批評燕居，燕居認錯。破山又命赴雙桂禪院省覲的丈雪去往天童寺代掃密雲圓悟之塔，同時勸解他與燕居之間的糾紛。

《雲山燕居申禪師語錄》卷八《再上本師破山和尚書(附來書)》："前者丈雪來，老僧亦對他說：'即上古言語錄者，有益將來眼目，非是滑口頭，資談柄，互相是非，然語亦不在多，可刪削一兩冊足矣。'"[④]

《破山禪師語錄》卷二十《雙桂破山明禪師年譜》："十一年甲午。師五十八歲，丈雪醉自夜郎來省覲，師命上天童代掃悟和尚塔，每告醉曰：'老僧欲詣先老和尚塔前拈一瓣香，奈年來荒亂，道路荊蓁，汝不辭勞，可先為老僧一往。'遂書送行，偈曰：'雪骨冰肌誰箇知？臨行相贈扇頭詩，清風贏得還歸握，漫莫逢人露一絲。'"[⑤]

《昭覺丈雪醉禪師紀年錄》"十一年甲午"："山命師上天童代掃密老人塔。"[⑥]

住大興寺。

《雲山燕居申禪師語錄》卷三《行實》："不數載，有宰官、居士

① （清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》卷十二，《嘉興藏》第二十九冊，第 88 頁中欄。
② （清）了說，達最等編：《月幢了禪師語錄》卷二，《嘉興藏》第二十九冊，第 449 頁下欄。
③ （清）蘊上說，道汜、道沖等錄：《鄂州龍光達夫禪師雞肋集》卷一，《嘉興藏》第二十九冊，第 170 頁下欄—171 頁上欄。
④ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第四十冊，第 112 頁下欄。
⑤ （清）海明說，印正等編：《破山禪師語錄》卷二十，《嘉興藏》第二十六冊，第 98 頁中欄。
⑥ （清）通醉說，徹綱等編：《昭覺丈雪醉禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第 27 冊，第 338 頁中欄。

洎都剛司迎師闡化于省之大興寺。”[①]

《黔南會燈錄》卷一“清鎮九龍雲天燕居申禪師”條：“寓居會城大興禪寺。”[②]

雲樹合知《上燕下居和尚行實》碑：“後迎住省之大興寺。”[③]

清順治十四年丁酉（1657），四十八歲。

由馬寶迎住麥新太平菴與都匀觀音寺。

《雲山燕居申禪師語錄》卷三《行實》：“後安定馬公致禮迎師住麥新太平菴、都匀觀音寺。”[④]

雲樹合知《上燕下居和尚行實》碑：“安定侯馬公諱寶，仰法要，執弟子禮，迎至都匀住觀音寺。”[⑤]

《黔南會燈錄》卷一“清鎮九龍雲天燕居申禪師”條：後遷平越之福泉。[⑥]

清順治十五年戊戌（1658），四十九歲。

春，去往山暉住處，將大雲長印可為弟子。

《山暉禪師語錄》卷十二《寄德山喬禪師》：“戊戌春，其人來不十日，即惑大雲使喪所守，而即印為弟子。”[⑦]

由馮雙禮迎住嵝峨高真觀。陽寶兩山耆宿紳士為了留住燕居，協力於後山建楞嚴閣。完工後，燕居入川省覲破山海明。至夜郎，被僧俗留住雷音寺，並協助寺院重建。竣工後，燕居打算再次入川，但道路阻礙，於是改掃南嶽懷讓之塔。

《雲山燕居申禪師語錄》卷三《行實》：“慶陽馮公迎住嵝峨高真觀。陽寶兩山耆宿紳士協力于後山另建楞嚴閣，留師久住。修造工竣，師入川省覲破山老人。至夜郎，僧俗留住雷音寺。其寺兩廡迴廊俱毀，乃為重修。工畢，入川。因道途阻滯，由是欲掃讓祖塔。”[⑧]

雲樹合知《上燕下居和尚行實》碑：“彼處僧伽于陽寶山建楞嚴閣，乞師久住。……黎峨慶陽王馮公雙禮，亦執弟子禮，迎住本郡之高真觀。未幾，之夜郎，住雷音寺。”[⑨]

清康熙元年壬寅（1662），五十三歲。

入楚，經都梁至青螺山，應邀住錫兩年。

---

① （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 94 頁中欄。
② （清）如純：《黔南會燈錄》卷一，《卍新纂大日本續藏經》第八十五冊，第 231 頁中欄。
③ 轉引自王路平：《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》，《少林學輯刊:第 1 輯(1)少林學研究》，北京：宗教文化出版社，2021 年，第 375 頁。
④ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 94 頁中欄。
⑤ 轉引自王路平：《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》，《少林學輯刊:第 1 輯(1)少林學研究》，北京：宗教文化出版社，2021 年，第 375 頁。
⑥ （清）如純：《黔南會燈錄》卷一，《卍新纂大日本續藏經》第八十五冊，第 231 頁中欄。
⑦ （清）璧說，如崇等錄，宗上編：《山暉禪師語錄》卷十二，《嘉興藏》第二十九冊，第 82 頁中欄。
⑧ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 94 頁中欄。
⑨ 轉引自王路平：《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》，《少林學輯刊:第 1 輯(1)少林學研究》，北京：宗教文化出版社，2021 年，第 375 頁。

《雲山燕居申禪師語錄》卷三《行實》："入楚，經都梁至青螺山。山有靜室，係師法嗣所創。僧俗留師結制，大恢青螺二載。"[①]

雲樹合知《上燕下居和尚行實》碑："思掃南嶽讓祖塔，遂之楚，道經武之西鄉，留住青螺山。"[②]

清康熙三年甲辰（1664），五十五歲。

住雲山勝力寺，主持勝力寺的重修與擴建。

《雲山燕居申禪師語錄》"康熙甲辰菊時雲山半衲潘應斗書於允孚園"之序："今年春，雲山啟靈，得燕居大和尚駐錫弘法。蓋自無涯師寂後百年，僅見此會。"[③]

《雲山燕居申禪師語錄》卷三《行實》："是時，雲山之應赴仰師道化，乃有進修之志，迎師至山。大眾合爨苦留住持，遂投誠受戒。寺亦將頹，且非叢林規模，師即統眾苦心浩力，越三年，煥然一新，遂成叢席。"[④]

《武岡州鄉土志》："武岡所傳者屬臨濟宗，明代最勝。如燕居來四川雙貴（桂）堂，開雲山勝力古刹；如顯來江南，建東塔寺；融道來鵝（峨）眉山，創寶方山；渠山來雙貴（桂）堂，修雙峯菴。……據僧正司調查，寺院存廢不常，迥非昔比。其宗派之稍盛者，僅雲山燕居一系。"[⑤]

道光《寶慶府志》卷一百二十六"釋燕居"條："住錫武岡雲山勝力寺，曰：以說法為事，曰：使天下衲子到此無論頑銅鈍鐵，皆成利器。"[⑥]

雲樹合知《上燕下居和尚行實》碑："師以攬勝，至雲山。當之，眾僧發願，懇留皈依受具。見其舊殿垂頹，規制不開，師乃重建。"[⑦]

馬泰來《雲大和尚塔院記》："我國家撫定區發，萬象壹新，興廢舉墜，人具善心，于是群延燕居禅師主席開法，大振宗風，毒棒神機，擒縱自得。然恐住世無地，則演法何從？遂力鳩衆而鼎新之，較前益複宏廓，又爲之正威儀，立規則，參扣必踏實際，出內勿問私囊，條理井書，氣象森嚴，幾希與南嶽祖庭峥嵘並峙矣。由寺梯級而東，有所謂別雲峰者，平岡如掌，古木浮青，遠瞰諸峰，攢如螺錯，因別構精藍而塔院焉。……自甲辰开创迄今四十余年，而規矱整肃，莫敢或违者，皆由立法之精严也。"[⑧]

初到雲山時，僧人懶散無紀，不肯聽從燕居安排，甚至數人退席抗議。燕居打

① （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 94 頁中欄。
② 轉引自王路平：《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》，《少林學輯刊:第 1 輯(1)少林學研究》，北京：宗教文化出版社，2021 年，第 375 頁。
③ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷一，《嘉興藏》第四十冊，第 81 頁上欄。
④ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 94 頁中欄。
⑤ （清）張德昌修：光緒《武岡州鄉土志》宗教志，清光緒三十四年（1908）活字本，第 25 頁。
⑥ （清）黃宅中修：道光《寶慶府志》卷一百二十六，清道光二十七年（1847）修民國二十三年（1934）重印本，第 29 頁下。
⑦ 轉引自王路平：《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》，《少林學輯刊:第 1 輯(1)少林學研究》，北京：宗教文化出版社，2021 年，第 375 頁。
⑧ 轉引自王路平：《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》，《少林學輯刊:第 1 輯(1)少林學研究》，北京：宗教文化出版社，2021 年，第 364 頁。

算棄而走之，後被潘應星、潘應斗等有識之士留住。

《雲山燕居申禪師語錄》卷八《復章辰潘居士書(諱應斗，附來書)》:“山中事體，已荷包容。大底習病不深，又何賴於醫王。所貴視病淺深，多方針砭。其就療與否，則亦聽之。蓋五千退席，何損靈山一會，益以明世尊之道大莫容。”[①]

《雲山燕居申禪師語錄》卷八《復章辰潘居士書(諱應斗，附來書)》:“勝力會中，數輩退席，又病僧之德小無容矣。從來愚頑難化，詢非虛語，不若隨其根器大小，聽彼自成。則病僧一向為人之心，不能不于此而改是也。”[②]

《雲山燕居申禪師語錄》卷八《復夢白潘居士書(諱應星，附來三書)》:“昨從溪外歸，略聞山間異狀，不甚得詳。星乃擬和尚初上勝力，必以真實待諸比丘，故不惜苦口熱心，切切剔勵。或諸比丘不克仰承束縛，故思逸去。因思登山告以寬導之，俾受教有地。隨晤某居士來自山中，則云云乃爾。星不禁忿然長嘆，知此山無法器也。雲山自明隆萬時，無涯大師弘法後，沿習土著，彼村俗託跡修持，視名勝為垢汙藪，亦何曾向境緣上試過，懲紛窒慾，都未有省。遇境輒亂，離境亦亂。銅床鐵柱，衽席久矣。皚皚白骨，其尚顧耶？星總角讀書，七十一峰閣上多歷年所，悉知最深。今善知識當前，彼尚不猛改，而愈自沉淪，此自作之孽，其何傷於兩華乎？和尚慈涽，萬不可著念移錫。夫洪濤一漚，何起息之有。惟聽其一二化外者去，若皈心向道，克自黽勉者，仍提命之，是即無涯大師不斬之澤矣。”[③]

《雲山燕居申禪師語錄》卷八《復夢白潘居士書(諱應星，附來三書)》:“山中苦寂，得名公素往，以破寂寥，至願也，其如名公之不多得何。昨有一居士來，奈何以文章餂我。我從來不知文章是何物，何物是文章。……承諭本山，如若慈、虛中、六明等，陳習歷來未除，須束之，不無悖逆；不束之，又虛住此山。實病僧不已之婆心。至于常住，一涉招提，十方共有，況未合之始，曰：雖圖向上，惜依歸無人。幸值法幢，願為門下，不拘少長，盡束禪規，內外行為，唯知聽命。凡屬雲山所有，呈入方丈，命人管理。俾生生世世，永作祖庭，代代同煙，一心辦道。如有一僧始終更易，自領諸經若干，瘖癩若干，此諸佛菩薩前所誓之願也。自誓之後，竟違誓而不從。雖欲挽救，同無涯禪師之在日，奈何有七年之病，不受三年之艾也。”[④]

《雲山燕居申禪師語錄》卷八《復夢白潘居士書(諱應星，附來三書)》:“和尚整錫返青螺，道體無恙，故具聞。語云：‘道高一尺，魔高一丈。’可見魔所以礪道也。和尚涉世入道，兩者俱深，宜問道之可以伏魔，不必問魔之伏與不伏。巍峰獨立，群垤盡是兒孫，若必諄諄辯源流正名分，何異寸膠而清黃河。嗟嗟，吾儒亦有時承面命，纔違門則背其師者多。彼其受用可知，何必用盡婆心，與濫厠之法流嘵嘵哉。和尚以為何如？”[⑤]

馬泰來《雲大和尚塔院記》:“于山腹築壽塔以為師藏之所，其時宵

---

① （清）德申說，合哲等編:《雲山燕居申禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第四十冊，第 113 頁上欄。
② （清）德申說，合哲等編:《雲山燕居申禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第四十冊，第 112 頁下欄。
③ （清）德申說，合哲等編:《雲山燕居申禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第四十冊，第 114 頁上欄。
④ （清）德申說，合哲等編:《雲山燕居申禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第四十冊，第 113 頁中欄
⑤ （清）德申說，合哲等編:《雲山燕居申禪師語錄》卷八，《嘉興藏》第四十冊，第 113 頁上欄

小創為刊家之言，出而撓之以牟利，燕公遂棄若敝履，飛錫不顧。幸當事者維持挽轂乃返山，而終老計。”①

清康熙四年乙巳（1665），五十六歲—六十五歲。

修建別雲峰祖庭。

潘應星《新創別雲峰祖庭記》：“是庭啟辟於乙巳春，落成於甲寅秋。”②

清康熙九年庚戌（1670），六十一歲。

法子雲集，慶祝燕居六旬之壽。眾人協力在別雲峰下為燕居建立紹祖峰塔。

《雲山燕居申禪師語錄》卷三《行實》：“適康熙庚戌，值師六旬，四來諸法子輩一時雲集。復鳩眾協力于山之東別雲峰下，建紹祖峰塔一座。”③

康熙《寶慶府志》卷十六：“別雲峰。破山法嗣燕居申禪師建。著有語錄。”④

清康熙十年庚戌（1671），六十二歲。

紹祖峰塔建成。

將勝力寺交由弟子渾樸聖代住，遊南嶽九龍盆，掃南嶽懷讓之塔。

《雲山燕居申禪師語錄》卷三《行實》：“越一載，工竣。以掃塔之願未了，即遊南嶽九龍盆，留師住。”⑤

雲樹合知《上燕下居和尚行實》碑：“以掃塔之願未了，遂至南嶽，留住九龍三載。”⑥

《五燈全書》卷八十八“武岡雲山渾樸聖禪師”條：“申往南嶽埽讓祖塔，付師衣拂，囑令繼席。”⑦

清康熙十一年壬子（1672），六十三歲。

去江陵，欲回川掃破山之塔，但被總戎王公玉山、寶慶太守李益留住，二人力挽燕居回雲山。

《雲山燕居申禪師語錄》卷三《行實》：“剛一載，之江陵，欲歸川掃破老人塔。適會總戎王公玉山留住，未幾，寶慶太守李公子受亦至，

---

① 轉引自王路平：《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》，《少林學輯刊：第 1 輯（1）少林學研究》，北京：宗教文化出版社，2021 年，第 364 頁。
② 轉引自王路平：《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》，《少林學輯刊：第 1 輯（1）少林學研究》，北京：宗教文化出版社，2021 年，第 378 頁。
③ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 94 頁中欄。
④ （清）梁碧海修，劉應祁纂：康熙《寶慶府志》卷十六，清康熙二十三年（1684）刻本，第 26 頁上。
⑤ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 94 頁中欄。
⑥ 轉引自王路平：《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》，《少林學輯刊：第 1 輯（1）少林學研究》，北京：宗教文化出版社，2021 年，第 375—376 頁。按《燕居語錄》，則停住南嶽九龍盆一年。此處姑且取《燕居語錄》的說法。
⑦（清）超永：《五燈全書》卷八十八，《卍新纂大日本續藏經》第 82 冊，第 488 頁上欄。

會師於王公署中。李公力挽師返武攸，同舟而上，復住雲山。”[1]

雲樹合知《上燕下居和尚行實》碑：“後遊江陵，有歸川之念。時值寶慶太守李公諱益陽堅留，轉武攸，由是復歸雲山。”[2]

清康熙十二年癸丑（1673），六十四歲。

傳雲山勝力寺法席給弟子雲樹合知。
住西鄉梅坪。

《雲山燕居申禪師語錄》卷三《行實》：“又一載，交與法嗣雲公主席。過住西鄉梅坪，是山係師之法子林公開建，未及完備，彼地善信迎師至院，師竭力修緝。”[3]

馬泰來《雲大和尚塔院記》：“燕公既没，云树和尚嗣法接踵，将诸祖鼻孔一串穿却，以期不坠家风。”[4]

雲樹合知《上燕下居和尚行實》碑：“西鄉眾姓請住梅坪。”[5]

清康熙十三年甲寅（1674），六十五歲。

別雲峰祖庭竣工。弟子刻燕居像禮於祖庭內。

潘應星《新創別雲峰祖庭記》：“是庭啟辟於乙巳春，落成於甲寅秋。……和尚法嗣刻和尚生像，禮于祖庭內，且甃石塔於庭之址，又以求其勝也，均得志夫不朽。”[6]

清康熙十六年丁巳（1677），六十八歲。

赴請，途徑鳳凰過燕子關房嶺，喜之。得劉氏捨地一片，建竹軒靜室修以老。

《雲山燕居申禪師語錄》卷三《行實》：“一日，師赴請鳳凰過燕子關房嶺，見山勢幽避，竹木蓊翠，有休老之意。時劉氏捨地一片，搆靜室一所，題名竹軒，與眾曰：‘此老僧休老之所也。’”[7]

雲樹合知《上燕下居和尚行實》碑：“寺去此廿里許，有地名燕子，山曰天竺。師喜其竹木扶蘇，山水垂秀，遂構一廬，於其上名庵曰‘竹軒’”。[8]

清康熙十七年戊午（1678），六十九歲。

---

① （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 94 頁中欄。
② 轉引自王路平：《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》，《少林學輯刊：第 1 輯(1)少林學研究》，北京：宗教文化出版社，2021 年，第 376 頁。
③ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 94 頁中欄。
④ 轉引自王路平：《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》，《少林學輯刊：第 1 輯(1)少林學研究》，北京：宗教文化出版社，2021 年，第 364 頁。
⑤ 轉引自王路平：《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》，《少林學輯刊：第 1 輯(1)少林學研究》，北京：宗教文化出版社，2021 年，第 376 頁。
⑥ 轉引自王路平：《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》，《少林學輯刊：第 1 輯(1)少林學研究》，北京：宗教文化出版社，2021 年，第 378 頁。
⑦ （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 94 頁中欄。
⑧ 轉引自王路平：《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》，《少林學輯刊：第 1 輯(1)少林學研究》，北京：宗教文化出版社，2021 年，第 376 頁。

八月十四日，命知事在竹軒內備茶，並召集眾人一起賞月。
八月十五日酉時，微恙；戌時，在月色下坐脫而去。
荼毘後，靈骨被迎歸歸紹祖峰塔，衣缽齒髮則藏於竹軒火池所建塔中。

《雲山燕居申禪師語錄》卷三《行實》："不數月，中秋節至。前一夕命，知事備茶，集眾于其室，乃曰：'今宵賞月。'眾曰：'今宵但是十四，明晚方正中秋。'師笑曰：'汝等但知明夜賞月，安知來夜有月無月？'一眾不省。至明日酉時分，示微恙。至戌時，星月皎潔，映窗如晝，泊然坐脫。時正康熙十七年戊午。荼毘後，眾迎靈骨歸紹祖峰塔中，其竹軒火池亦建塔，以藏師衣缽、齒髮，蓋亦了師休老之念。"[①]

雲樹合知《上燕下居和尚行實》碑："時當戊午中秋前夕，命設茶集眾，謂曰：'今宵賞月。'左右曰：'明夜才是中秋。'師笑曰：'汝等但知明夜是中秋，且不知明夜無月？'眾未知所以。果於十五未暮，泊然坐脫。時師臘六十有九也。遷化後，眾迎靈骨入此山，塔此。"[②]

《錦江禪燈》卷十"武岡州雲天山燕居申禪師"條："壽七十二，無病而終，壇于雲天山。"[③]

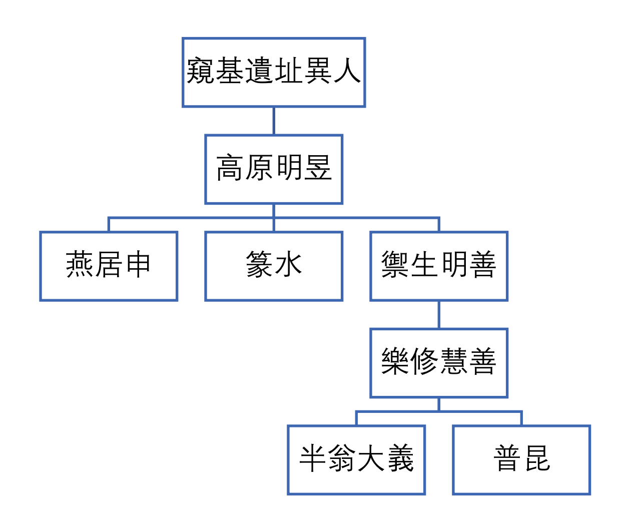
潘應星《燕居大和尚中秋于天竺示寂奉挽一章》："六十九年圓滿期，飄然天竺映摩尼。"[④]

道光《寶慶府志》卷一百二十六"釋燕居"條："自知死期，謂其徒曰：'今夜八月十四，大家賞月，明日我將去矣。'至期，果鳴鐘示寂。"[⑤]

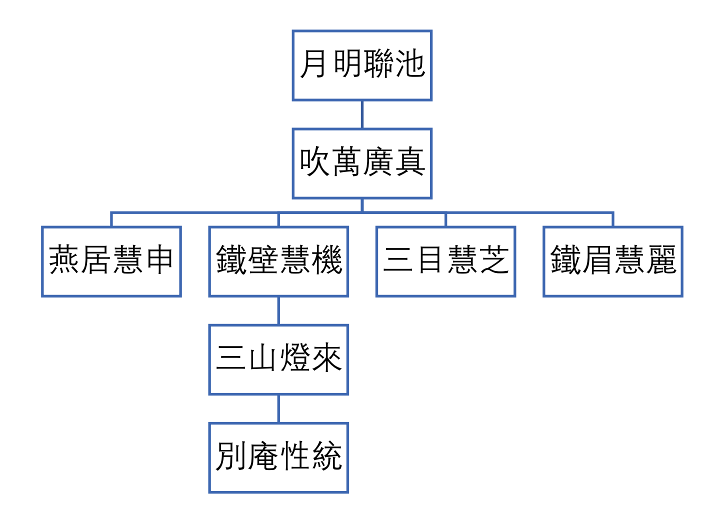
① （清）德申說，合哲等編：《雲山燕居申禪師語錄》卷三，《嘉興藏》第四十冊，第 94 頁中欄。
② 轉引自王路平：《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》，《少林學輯刊:第 1 輯(1)少林學研究》，北京：宗教文化出版社，2021 年，第 376 頁。
③ （清）通醉：《錦江禪燈》卷十，《卍新纂大日本續藏經》第八十五冊，第 169 頁上欄。
④ 轉引自王路平：《臨濟宗破山系燕居禪師在黔中陽寶山弘法傳燈考述》，《少林學輯刊:第 1 輯(1)少林學研究》，北京：宗教文化出版社，2021 年，第 377 頁。
⑤ （清）黃宅中修：道光《寶慶府志》卷一百二十六，清道光二十七年（1847）刻本民國二十三年（1934）重印本，第 29 頁下。

附錄二 燕居德申的法脈傳承

一、明昱賢首系。明昱的師承不詳。根據《錦江禪燈》卷二十："偶友人激曰：終南山多異人。可往叩焉。師至終南。寓窺基法師遺址。果值異人。授以唯識論。淬礪九載。"[①]此異人便是明昱之師，行蹤神秘，生平不詳。至於明昱其他弟子的情況，詳見楊維中相關考證[②]。燕居在此時的名號不詳，姑且以"燕居申"稱之。



二、聚雲禪系。聚雲吹萬的經歷與高原明昱類似，都是得到隱世異人的指點。聚雲之師月明聯池據說為大慧宗杲之後，其生平及向上來歷雖有文獻支撐，但均為後出，可信度存疑。此時，燕居以"慧"行。



① （清）通醉：《錦江禪燈》卷二十，《卍新纂大日本續藏經》第八十五冊，第 368 頁上欄。
② 見楊維中：《明代唯識學、華嚴宗大師高原明昱行曆及其貢獻考述》，《世界宗教研究》，2017 年第 2 期，第 60—63 頁。

三、雙桂禪系。為燕居最終繼承的法脈。自唐至明，歷史悠久，枝幹繁密，故此處只取最相關的禪師列出。此時，燕居以“德”行。

